سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو پاکستان نمبر ۲۷۰

فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنفہ

ضامن نقوی

مصنف اسرار ہستی، فلسفۂ خودی و شعر الحکم

★

شایع کردہ

انجمن ترقی اُردو پاکستان، کراچی

۱۹۵۵ع

سلسلہ مطبوعات انجمن ترقی اردو پاکستان نمبر ۲۷

فلسفۂ نفس

(حقیقت نفس کی ایک جدید تشریح)

مصنفہ

ضامن نقوی

مصنف اسرار ہستی ، فلسفۂ خودی و شعر الحکم

★

شایع کردہ

انجمن ترقی اُردو پاکستان ، کراچی۔

۱۹۵۴ء

غفوری

قیمت - - - - - - - - - -

بارسوم - - - ۵۴ - ۱۹۵۵ ع

150
ن 163 ف

مطبوعہ
انجمن پریس لارنس روڈ
کراچی

(الف)

فہرست مضامین

عنوان مضمون — صفحات

(باب سوم — متعلقات نفس)

عنوان مضمون		صفحات
عادات ...	... ...	۱۰۴
معیار اخلاق ...	... ...	۱۰۵
مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی	...	۱۰۷
(باب چہارم — بعض معارف نفسیات)		
ارتقائے نفس ...	... ...	۱۰۹
اولین تعین صورت و جسامت ایتھر ، اثیر ، افلاک ، آکاش		۱۰۹
ادراک بلاواسطہ	... ...	۱۱۲
حیات مابعد ...	... ...	۱۱۳
انسان اور کائنات	... ...	۱۱۳
غایت و نہایت ...	... ...	۱۱۵
خودی ...	... ...	۱۱۶
من عرف نفسہ فقد عرف ربہ	... ...	۱۱۷
خدا ...	... حاشیہ صفحہ	۱۱۹

تعارف

نفس ر مسائل نفس کی تشریح کوئی نئی چیز نہیں۔ ہندوؤں نے، مسلمانوں نے، سب نے، اپنے اپنے دور میں اس پر بہت کچھ سوچا بہت کچھ لکھا۔ لیکن اُس وقت، دوسرے علوم کی طرح اس کا بھی تعلق الٰہیات ہی سے تھا، اور اصلاح باطن و تزکیۂ روح میں اس سے مدد لی جاتی تھی۔ اُس وقت اس علم میں ایک رفعت تھی، بلندی تھی، ''ملکوتیت'' تھی، اُس وقت فخر کی چیز ''کمپیریٹو سائکالوجی'' (حیوانات سے دماغی رشتہ داری) نہ تھی۔

جدید ''علم نفس'' ایک خالص مادی علم ہے جو بلند تھا، اُسے پست کردیا گیا، علوی کو سفلی بنا دیا گیا، ملکوت کو ناسوت کی سطح پر لے آیا گیا! روح و روحانیت کے تخیل پر قہقہے لگائے گئے، جسم و جسمانیت، مادہ و مادیت کے بتوں کی پوجا شروع ہوئی، فرشتوں سے مناسبت پیدا کرنے کے ذکر پر تالیاں بجیں، کتے اور بلی، بندر اور لنگور سے انسانی دماغ کے رشتے جوڑنے پر فخر کیا جانے لگا اور ''حواس پرستی'' دلیل علم و حجت کمال اقرار پائی!

اب مشکل یہ آن پڑی کہ کوئی کچھ کہنا چاہے تو آخر کس زبان میں کہے؟ غزالی و رومی، عطار و سنائی، رازی و طوسی کے رنگ میں اگر کچھ کہنے پر آئے تو سنے گا کون؟ کتاب نہ چھپے گی نہ بکے گی، بس خود ہی لکھیے اور خود ہی پڑھ پڑھ کر اپنا جی خوش کرلیا کیجیے۔ البتہ اگر ڈارون اور ہکسلی، ونٹ اور ریبو، ولیم جیمس اور لائڈ مارگن کی بولی بولنے پر آجائے تو یونیورسٹیاں بھی قدردانی کو تیار ہیں اور پبلک بھی حوصلہ افزائی کو۔ الہ آباد کے میر ظریف اکبر نے اسی منظر کی مصوری سالہا سال ہوئے کردی تھی۔

مرزا غریب چپ ہیں، اُن کی کتاب ''ردی''
''بدھو'' اکڑ رہے ہیں، ''صاحب'' نے یہ کہا ہے!

جناب ضامن، مستحق مبارکباد ہیں کہ اُنھوں نے جدید و قدیم، دونوں راستوں سے ہٹ کر، اپنے لیے ایک نئی روش نکالی۔ وہ کتابوں کے عالم ہوں یا نہ ہوں، صحیفۂ فطرت کے متعلم ضرور ہیں۔ اُنھوں نے خود اپنے کو پڑھا، اپنے نفس کا مطالعہ کیا اور اس سے جو کچھ سمجھے، آسے اب دوسروں کو سنائے دیتے ہیں۔ وہ اگلوں اور پچھلوں کی کوششوں سے ناواقف نہیں آن کی نظر میں ماضی بھی ہے اور حال بھی، آن کے دماغ میں اگلوں کے مراقبے بھی ہیں اور پچھلوں کے مشاہدے بھی۔ تاہم وہ جو کچھ بھی کہہ رہے ہیں وہ سنی سنائی باتیں نہیں، آن کی آنکھوں کے دیکھے ہوئے منظر، ان کے قلب پر گزرے ہوئے واردات ہیں۔ قلندر کی تعریف میں کہا گیا ہے، "قلندر ہرچہ گوید دیدہ گوید"۔ ضامن صاحب، قلندر ہوں یا نہ ہوں، لیکن یہ شان قلندری تو آن میں پوری طرح موجود ہے۔

یہی سبب ہے کہ آن کی کتاب قصص و حکایات کا مجموعہ نہیں، بصیرت زا، بصیرت افزا، بصیرت افروز ہے، بہت ہی اہم حقیقتوں کی حامل ہے اور اگر غور کر کے پڑھی جائے تو عرفان نفس کی اچھی خاصی ہادی و معلم ہے اور اپنے مصنف کی مجتہدانہ شان پر ایک دلیل روشن و برہان واضح۔

مصنف آخر مشرقی ہیں، آن کی مشرقیت آن پر غالب، آن کی اسلامیت کا رنگ آن کی تصنیف میں نمایاں اور آن کی "خودشناسی"، "خداشناسی"، کا مقدمہ۔ لیکن ساتھ ہی ذوق مغربی سے بھی بیگانہ نہیں۔ خود "اہل معنی"، ہیں مگر "سخن آرائی"، کی ضرورت و اہمیت سے بھی بے خبر نہیں۔ جانتے ہیں کہ "بزم"، میں "اہل نظر"، سے کہیں زیادہ، نرے "تماشائی"، بھرے ہوئے ہیں، دونوں کے مذاق کی رعایت موجود۔ دعا ہے کہ آن کی کوشش و کاوش بارور ہو اور تصنیف کو خلق میں اور خود مصنف کو خالق کے ہاں مقبولیت نصیب ہو۔

دریاباد، بارہ‌بنکی

۲۲ نومبر ۱۹۳۰ع — عبدالماجد

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

یہ مسلم ہے کہ حیات اور کشاکش کا کچھ ایسا ناقابل انفکاک تعلق ہے کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ہو ہی نہیں سکتا، مگر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ اس کشاکش حیات کے کچھ مدارج بھی ہیں، کہیں تو یہ نزاع صرف مشغلۂ حیات ہے اور کہیں سخت صبر آزما اس لیے اگر اطمینان دل و پریشانی جمعیت خاطر و انتشار، متضاد کیفیات نفس کی تفریق انھیں درجات مختلفہ کے امتیاز سے وابستہ سمجھی جائے تو بعید از قیاس نہ ہوگا۔

افکار معیشت کا شمار بھی کشاکش حیات کے انھیں درجات ارتقائی میں کیا گیا ہے جو سخت صبر آزما ہیں، اس لیے اگر کوئی رہنورد منازل حیات، ہنوز اسی مقام ابتلا میں ہو تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ منزل جمعیت خاطر و اطمینان دل سے بہ مراحل دور ہے

مگر مشغلہ تصنیف و تالیف تو بڑے فراغ کا مقتضی ہے گویا کہ پریشانی اور تصنیف دو ایسے متضاد کلی ہیں جو بہ یک جا جمع ہی نہیں ہوسکتے۔

نظریہ بالا سے خلاف، اس کتاب کی تدوین، ایک استثنا ہے جو حقیقتاً تائید ایزدی ہی پر مبنی ہے۔ اگر اس ضمن میں علل

و اسباب کی تشریح و توضیح مطلوب ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا عالم اسباب ہے، کچھ ثانوی اسباب بھی ہوا کرتے ہیں۔ شغف، کسی کام کی دھن، جسے جنون ذہنیت ہی کہنا چاہئے، ایک ایسی کیفیت نفسی ہے جو تمام تاثرات و جذبات پر چھا جاتی ہے۔ انسان کسی دھن میں ہو تو نہ تو کسی پریشانی کا احساس ہوتا ہے نہ کسی تکلیف کی پروا۔

یہی وہ شغف تھا جس نے دس مہینے ایسے انہماک میں رکھا، جسے انہماک کے بجائے استغراق ہی کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ اور یہی استغراق وہ افکار شہود کا سمندر تھا جس میں ڈوب جانا گویا کہ ساحل مطلوب کو پالینا تھا۔ واقعتاً یہ ہے کچھ افسانۂ تصنیف، اسی سے حالات و مشکلات کا اندازہ کیجئے۔

مقصود تصنیف تو یہی ہے کہ یہ رسالہ مسائل علم نفس میں ذہن کی صحیح رہنمائی کرے، مگر میں بطور خود اس امر کا فیصلہ نہیں کرسکتا کہ اس رسالے سے کہاں تک یہ مقصد حاصل ہوسکتا ہے۔ بہر حال، انما الاعمال بالنیات، مدعاے گذارش و نگارش تو جادۂ حقیقی کی طرف توجہ دلانا ہی ہے۔

اسلوب بیان کے متعلق اتنا عرض کردینا کافی ہے کہ عبارت میں حتی الامکان سلاست کا لحاظ رکھا گیا ہے مگر بایں ہمہ ایک علمی کتاب کو کسی طرح افسانہ نہیں بنایا جا سکتا۔ مجبوراً اصطلاحی الفاظ لانا ہی پڑتے ہیں اور اسلوب بیان کو علمی حدود میں رکھنا ہی پڑتا ہے۔

(ط)

قارئین کتاب سے صرف اس قدر گزارش ہے کہ اول ایک مرتبہ شروع سے آخر تک کتاب کو ٹھنڈے دل سے پڑھ جائیں، اس کے بعد کوئی رائے قائم فرمائیں - اگر دوسری یا تیسری مرتبہ دیکھنے کے بعد رائے قائم کی جائے گی تو وہ نسبتاً زیادہ صائب ہوگی، ورنہ اس قسم کے مضامین خواہ وہ کتنے ہی آسان پیرایہ میں پیش کئے جائیں پھر بھی ایسے نہیں ہوتے کہ سوسری طور پر ورق گردانی ہی سے سمجھ میں آسکیں اور پڑھنے والا کسی صحیح نتیجے تک پہنچ سکے -

آخر میں مجھے مکرمی مولوی شفقت حسین صاحب بی - اے، ایل ایل - بی، ایڈوکیٹ کا شکریہ ادا کرنا ہے آپ نے دوران تدوین کتاب میں، بعض قابل لحاظ مشورے تدوین کتاب کے متعلق دیے -

ضامن حسین نقوی (گویا، جہاں آبادی)

پیلی بھیت، یوم دوشنبہ
۲۲ ستمبر ۱۹۳۰ع

دیباچہ طبع ثالث

فلسفۂ نفس کا یہ تیسرا ایڈیشن ہے جو انجمن ترقی اردو پاکستان کی طرف سے بہ سرپرستی بابائے اردو جناب محترم ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب مدظلہ شائع ہورہا ہے۔

ہندستان و پاکستان میں کسی ایسی کتاب کی جیسی کہ فلسفۂ نفس ہے مقبولیت کی اس سے زیادہ کیا امید کی جا سکتی ہے کہ اس کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوسکے۔ اس مرتبہ کتاب پر پھر نظر ڈالی گئی ہے اور اس نظر ثانی میں جناب ڈاکٹر محمد محمود احمد صاحب ام اے پی اچ ڈی صدر شعبۂ فلسفہ کراچی یونیورسٹی کے بعض اشارات بصیرت افروز سے استفادہ بھی کیا گیا ہے ہم اس سلسلہ میں صاحب موصوف کی توجہ فرمائی کے تہ دل سے ممنون ہیں۔ کہیں کہیں کتابت کی غلطیاں تھیں جو درست کردی گئی ہیں دو ایک جگہ کچھ لفظی ترمیمیں بھی وضاحت معنی کے لئے کی گئی ہیں۔

اپنی خامیوں کے صحیح احساس کے بعد ہی ترقی کا دور شروع ہوتا ہے، ہم گرد و پیش پر نظر ڈالیں، دیکھیں کہ آخر وہ بھی تو انسان ہیں جن کے تابع و زیر تسخیر ارض و سما ہیں، یہ سب کچھ کیا ہے —— ذوق تحقیق و تفتیش مسلسل کا نتیجہ! "فلسفۂ نفس منزل نہیں راستہ ہے"، ذوق جستجو کا۔ اگر یہ شے علم دوست دلوں میں بعد مطالعہ پیدا ہوجائے تو یقیناً کتاب کامیاب ہے!

پرور دگار مقصد تصنیف کو علم دوست کشادہ سینوں میں واضح کرے اور تشنہ کامان علم و تحقیق کو اور زیادہ ذوق تلاش و جستجو عطا فرمائے کہ اس راہ میں امواج دریا کی تشنہ کامی ہی ان کی زندگی ہے۔

ضامن حسین نقوی

۱۴ ستمبر ۱۹۵۴ع

مقدمہ

ستارے شام سے روزانہ ظاہر ہونا شروع ہوجاتے ہیں اور رات بھر جگمگاتے رہتے ہیں، سورج ہر روز صبح سے نکلتا ہے اور دن بھر ہماری نگاہوں کو منور رکھتا ہے، ہوا برابر چلتی ہی رہتی ہے، موجوں کی مسلسل روانی، خاک کا محل حوادث ہونا، آگ کا اشتعال، سیاروں کی سیر، زمانے کا دور، رات دن کا انقلاب، کائنات کے تغیرات عالم کون و فساد کا نظم فساد و اتحاد، کہہ رہا ہے کہ یہاں ہر شے کا ایک کام مقرر ہے، ہر شے کی کوئی علت غائی ہے، ہر شے کسی لیے ہے۔

لیکن انسان، کس لیے ہے، اس کا فرض کیا ہے، اسے کیا کرنا چاہیے ؟

اپنے فرائض عمل کا تعین، کوئی معمولی بات تو نہیں، یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہمیں اس کائنات میں رہ کر کیا کرنا چاہیے، یہ واضح طور پر معلوم ہونے کی ضرورت ہے کہ ہمارا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے۔ اس تمیز و تفریق کے لیے ایک تفصیلی نظر وہ بھی ایک خاص اصول سے تمام کائنات گرد و پیش پر ڈالنا ہوگی۔

کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے کہ اگر فرداً فرداً یہاں کی تمام چیزوں کا شمار کیا جائے تو ہزاروں سال بھی ناکافی ہیں،

اس لیے سمجھنے سمجھانے کی غرض سے ، یہاں کی چیزوں میں درجہ بندی کی گئی ہے ، عناصر کا شمار ، بسائط (۱) میں کیا گیا ہے اور باقی عنصری چیزوں کو مرکبات کے درجے میں رکھا ہے اور پھر مرکبات کی تقسیم موالید ثلاثہ یعنی جماد و نبات و حیوان میں کی ہے ، اس طرح اس دریا کو کوزے میں بند کیا ہے۔

ہمیں یہ معلوم کرنا ہے کہ انسان کا امتیاز اس کائنات میں کیا ہے ، س غرض کے لیے ہم موالید ثلاثہ ہی سے اپنی تلاش کی ابتدا کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ، جس میں ہم بستے ہیں ، بڑی کائنات یہی چیزیں ہیں۔

سب پہلے جمادات کو دیکھیے ، جمادات کتنے ہی انواع پر منقسم ہوں ، سنگ مرمر ہو یا سنگ سیاہ ، یشب ہو یا الماس ، ان سب کا امتیاز ، وزن جسامت اور شکل خصوصیات جسمانیہ ہی آپ پائیں گے ، اس کے بعد نباتات کو دیکھیے ، ان میں جسامت کے ساتھ ساتھ نمو (بالیدگی) کے مظاہر بھی نظر آئیں گے۔ اور یہی نمو نباتات کا امتیاز ہے۔ اس کے بعد حیوانات پر نظر ڈالیے ۔ ان میں جمادات کے مثال جسامت بھی ہے اور نباتات کی طرح نشو و نما بھی مگر اس کے سوا احساس و حرکت ارادی کا وجود بھی آپ حیوانات میں پائیں گے۔ اور یہی ان کا امتیاز ہے اور اسی امتیاز کے لحاظ سے وہ حیوان یعنی زندہ کہے جاتے ہیں ۔ آخر میں انسان کی باری ہے ۔ یہ موالید ثلاثہ کی آخری حد پر ہے اور اسی پر کائنات کی تمام

(۱) بسائط وہ چیزیں ہیں جن کی تقسیم مختلف الکیف ماہیتوں میں نہ ہوسکے ، مثلاً ریڈیم اور فولاد کہ ان کا ہر جزو وہی خصوصیت رکھتا ہے جو خود ریڈیم و فولاد کا امتیاز ہے۔

سعی نشو و ارتقا ختم ہوتی ہے، اس میں جسامت بھی ہے، نشو و نما بھی اور احساس و حرکت ارادی بھی گویا کہ موالید ثلاثہ خلاصۂ کائنات اور انسان، خلاصۂ موالید ثلاثہ ہے، لیکن وہ شے جو موالید ثلاثہ کی کسی جنس میں کیا کائنات کی کسی شے میں نہیں پائی جاتی، وہ اس کا امتیاز خصوصی ادراک ہے اور یہی انسان کا شرف ہے اور اسی شرف کی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات ہے اور اسی لحاظ سے ہمارے نزدیک انسان کی تعریف ''ہستی مدرک،، زیادہ موزوں ہے۔

اس تفصیل سے آپ اتنا تو سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ جو امتیاز جس شے کا ہے، وہی امتیاز اُس شے کی علت غائی (۱) ہے، اگر حیوان کا امتیاز خاص، احساس و حرکت ارادی ہے تو یہی امتیاز ان کے وجود کی علت غائی ہے۔ اسی پر انسان کو قیاس کیجیے کہ اُس کا امتیاز خصوصی کیا ہے، یہیں سے اُس کے فطری فریضۂ عمل کا تعین ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اُسے کائنات میں رہ کر کیا کرنا چاہیے۔

انسان نے جب اس دنیا میں آنکھ کھولی، تو سب سے پہلی چیز جو اس کے رو برو آئی وہ خود اُس کی ہستی ہی تھی اس لیے اپنے امتیاز ذاتی کی بنا پر، سب سے پہلے اُسے اپنے ہی متعلق یہ

---

(۱) علت غائی - ہر شے کے متعلق یہ سوال ہوسکتا ہے کہ:
اُسے کس نے بنایا ہے، کس شے سے بنایا ہے، کس لیے بنایا ہے؟ اس طرح علت کی تین قسمیں ہوجاتی ہیں علت فاعلی، علت مادی، علت غائی۔ علت غائی سے وہ غرض مراد ہے جس کے لیے کوئی شے بنائی جائے مثلاً قلم کی علت غائی تحریر ہے، اور یہی اُس کو دوسری چیزوں میں امتیاز ہے۔

خیال ہونا چاہیے تھا کہ میں کیا ہوں، یعنی کہ میری ہستی کی حقیقت کیا ہے؟

یہ کوئی معمولی سوال تو نہ تھا کہ آسانی سے حل ہوجاتا، تمام فلسفیانہ جد و جہد صرف اسی استفہام فطرت کی رہین منت ہے، حقیقت یہ ہے کہ انسان نے اس تلاش میں بڑی دقت نظر سے کام لیا، اپنی ذات کے ہر ہر پہلو پر بڑی غائر نظر ڈالی ہے۔ علم سے پہلے، ذرائع علم کا معلوم ہونا ضروری تھا، اس لیے اول نظام ذہنیت کی طرف متوجہ ہونا پڑا، پھر حدود علم و ادراک معلوم کرنے کے لیے مسئلۂ ادراک پر غور کیا، بعدہ اپنے نفس اور کائنات خارج از نفس کے تعلقات باہمی پر نظر ڈالی، زندگی کے اجزائے ترکیبی معلوم کیے، مقصد حیات سمجھا، فرائض اخلاق و اعمال کا تعین، نیک و بد کا امتیاز، سب اسی سلسلے میں ہوتا گیا۔ اس طرح، اس ایک فطری سوال سے کہ ”میں کیا ہوں؟“، علمیات، حیاتیات، الہیات، اخلاقیات اور متعدد علوم متعلقہ پیدا ہوگئے اور تلاش حقیقت ذات (نفس) اس طرح بالآخر، سرچشمۂ علوم ثابت ہوئی۔

اس لیے، علم حقیقت نفس (فلسفۂ نفس) خلاصہ اور حاصل ہے۔ ان تمام علوم کا جو تحقیقات نفس کے سلسلے میں حاصل ہوئے۔

یہ ہے امتیاز فلسفہ نفس (۱) اور یہ ہے وہ علم جو انسان کو اس

(۱) لفظ فلسفہ معرب ہے فلاسفی سے، اور فلاسفی مشتق ہے دو یونانی لفظوں، فلا اور سافیا سے، فلا بمعنی محبت اور سافیا بمعنی علم۔ اس طرح فلاسفی (فلسفہ) کے معنی ہوئے محبت علم کے، مگر استعمال اس لفظ کا حقیقی علم کے معنوں میں ہے۔ اس طرح فلسفہ نفس کے معنی ہوئے، علم حقیقت

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵)

کی حقیقت سے روشناس کرتا ہے۔ اس علم کی اہمیت کا اندازہ اسی سے کیجئے کہ علم نفس کلید ابواب علوم ہے، عقدہ کشائے اسرار ہستی ہے، مفسر معارف الہیات ہے۔ اس لیے

اگر آپ اپنی زندگی کا مقصد وحید معلوم کرنا چاہتے ہوں،
اگر آپ اپنی زندگی کو کامیاب و کار آمد بنانا چاہتے ہوں،
اگر آپ مخفیات حیات تک پہنچنا چاہتے ہوں،
اگر آپ اسرار کائنات سے واقف ہونا چاہتے ہوں،
اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کا اس کائنات میں کیا مرتبہ ہے،
اگر آپ سمجھنا چاہتے ہوں کہ آپ کیا ہیں،
اگر آپ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ آپ کے فرائض کیا ہیں،

تو فلسفۂ نفس کا مطالعہ، نفسیات (۱) کی رہنمائی، علم نفس کی قدر، ناگزیر ہے۔

فرائض اخلاق و اعمال کا صحیح علم ہو ہی نہیں سکتا، اگر ہم مقصد حیات سے بے خبر ہیں اور مقصد حیات کا علم مبنی ہے حقیقت حیات کے علم پر اور حقیقت حیات تک رسائی بغیر واسطۂ نفسیات (۱) دشوار۔

(حاشیہ صفحہ ۴ سے آگے)

نفس۔ قدماء، لفظ فلسفہ کا اطلاق ہر علم طبیعی و غیر طبیعی مادی و غیر مادی پر کرتے تھے۔ لیکن اس دور جدید میں صرف مسائل غایت و نہایت و الہیات کو فلسفے سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ فلسفے کے حدود اس طرح سائنس سے جدا کر دیے گئے مگر بہرصورت نفس سے متعلق مسائل کا تعلق بالخصوص اس صورت میں جب مبادیات اعلی سے بحث کی جائے فلسفے سے بدستور قائم رہتا ہے۔

(۱) نفسیات سے ہماری مراد علم نفس ہی ہے۔

عام طور پر آج جو اخلاقی اور پھر عملی تنزل رونما ہے، اس کا بڑا سبب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ ہم حقیقت نفس سے بےخبر ہیں۔ اس لیے وہ صحیح احساس اعزاز نفس جو با خبر انسان میں ہونا چاہیے ہم میں نہیں ہے، اپنا وہ مرتبہ اور اپنی وہ حیثیت جو بحیثیت انسان ہونے کے ہمیں اس کائنات میں حاصل ہے نہیں پہچانتے۔ برخلاف اس کے اپنی ذات یا نفس کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ ایک فانی شے ہے، بعد موت کوئی اثر اس کا نہیں رہتا۔ اس لیے متعلقات نفس یعنی اخلاق و اعمال کا بھی کوئی نتیجۂ مابعد نہیں۔ زندگی ہی کے سب جھگڑے ہیں اور یہیں ختم ہوجاتے ہیں۔

غیر تعلیم یافتہ تو بر بنائے جہل اس پستی میں مبتلا ہیں اور تعلیم یافتہ جماعت کو سائنس کے اس نظریے نے حقیقت سے دور کردیا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہے، مادہ ہے اور اس کی قوت ہے، نفس وغیرہ کا بھی کوئی جدا گانہ وجود نہیں، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہوجاتی ہے جو اثر ترکیب کے زائل ہوتے ہی فنا ہوجاتی ہے۔ مادہ اور اس کی قوت تو ایک باقی شے ہے، باقی جو کچھ ہے سب فانی ہے۔

ظاہر ہے کہ جب ہمارا اپنے نفس ہی کے متعلق یہ گمان ہو اور اپنی ذات ہی کو اس قدر غیر وقیع سمجھتے ہوں، تو ہم میں کوئی صحیح احساس اعزاز نفس کیوں کر پیدا ہوسکتا ہے، اپنی کوئی خاص ذمہ داری باعتبار اخلاق و اعمال کیوں کر سمجھ سکتے ہیں، ہمارا نصب العین اعلیٰ اور معیار اخلاق کیوں کر بلند ہوسکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ ہمارا معیار اخلاق پست تر ہوکر، صرف خود غرضی پر مبنی رہ گیا ہے۔

ضرورت ہے کہ مسائل نفسیات (۱) کی تشریح و توضیح اس طرح کی جائے کہ حقیقت نفس ایک زندہ اور موجود شے کی طرح متیقن ہوجائے - اگر ایسا ہوجائے تو معیار اخلاق کی پابندی اور نصب العین کی تبدیلی تو اس کا لازمی نتیجہ ہوگی -

یہ تو سب کچھ مسلم ، لیکن ہم اور مسائل علم نفس— ہم اور اس قسم کی — اہم تضنیف ! و ما توفیقی الا باللہ -

اس مضمون (کتاب) میں ، زیادہ تر صحیفۂ فطرت (۲) ہی سے استفادہ کیا گیا ہے ، اس لیے ہم بفضلہ اور کسی مصنف کے بہت کم رہین منت ہیں (۳) ، اور اس کی چنداں احتیاج بھی نہیں کہ مشاہدۂ ذات میں بھی انسان یکسر رہین رہنمائی ہو ، زندگی کے مختلف مدراج و مظاہر ہر شے سے بالعموم اور انسان کی ذات سے بالخصوص ، آفتاب کی طرح نمایاں و درخشاں ہیں ، اس لیے اس راہ میں خود انسان کی ذات ہی ، اس کے لیے ، رہنماے اعظم ہے مگر بات اتنی ہی ہے کہ انسان ذرا آنکھ کھولے اور بصیرت نفس سے کام لے -

یہی سبب ہے کہ ہم نے اپنے افکار میں اس کا بالکل لحاظ نہیں رکھا کہ وہ کہاں تک ، مصنفین قدیم و جدید علم نفس کی آرا کے موافق ہیں -

---

(۱) نفسیات سے ہماری مراد علم نفس ہی ہے -

(۲) صحیفۂ فطرت، کتاب فطرت، کتاب الہی، مراد اس سے یہاں نفس انسانی ہے -

(۳) ولا فخر

ہمارا موضوع بحث ، اس کتاب میں ، نفس انسانی (۱) ہے اور مبادیات ، قویٰ و افعال نفس انسانی ، ترتیب ابواب یوں ہے کہ اول نفس و قویٰ و افعال نفس پر بحث ہے بعدہ متعلقات نفس ، اخلاق و اعمال پر اور اسی کے متعلق کچھ ضمنی مسائل ہیں اور آخر میں بعض معارف نفسیات ۔

بیان و زبان کے متعلق اب ہمیں اور کچھ کہنا نہیں ہے ، کتاب آپ کے روبرو ہے ۔

---

(۱) نفس انسانی کے معنی ہیں انسان کی حقیقت ، اصل ہستی ۔ اصل ذات کے ، حالت شعور میں جس کو لفظ ''ہم'' یا ''میں'' سے ہر شخص تعبیر کرتا ہے ، اسی تصور شخصیت ''ہم'' یا ''میں'' کو عربی میں آنا اور انگریزی میں اگو (Ego) کہتے ہیں ۔ عربی میں نفس انسانی کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے الفاظ نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ انسانیہ بھی ہیں ، مگر محل استعمال میں کسی قدر فرق ہے ۔ جب انسان کے افعال تعقل و ادراک سے بحث کی جاتی ہے تو ان افعال کا انتساب نفس ناطقہ سے کیا جاتا ہے ۔ یعنی نفس ناطقہ مبداء ان افعال کا سمجھا جاتا ہے اور جب اعمال تشکیل و تکمیل نظام جسمانی سے بحث کی جاتی ہے تو صورت نوعیہ کو ان کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور یہ سب اعتباری امور ہیں ورنہ حقیقت میں نفس انسانی ہی اختلاف اعمال کی بنا پر مختلف ناموں سے موسوم ہے اور اس طرح نفس ناطقہ اور صورت نوعیہ مختلف قوتیں نہیں —

باب اول

نفس و ماہیت نفس

نفس

بعض اوقات ، کسی مایوس کن خبر کے سننے ہی سے طبعیت سست ، دل مغموم ، چہرہ آداس ہوجاتا ہے ۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس خبر کا اثر ، کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح (۱) نے یا عناصر جسمانی (۲) نے ؟

ہم کوئی خوش خبری سنتے ہیں ، چہرہ فوراً چمک اٹھتا ہے ۔ دوران خون تیز اور تنفس عظیم ہوجاتا ہے ، اس صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ خبر خوش کا اثر کس نے قبول کیا ، آیا اعضا و جوارح نے یا خود مادۂ جسمانیہ نے ؟

ہم کوئی کام کرنا چاہتے ہیں تو کرتے ہیں اور ترک کرنا چاہتے ہیں تو چھوڑ دیتے ہیں ، دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے ان ارادوں

---

(۱) اعضا ، دل ، دماغ ، جگر ، طحال ، معدہ ، شرائین ، اور اوردہ وغیرہ ہیں اور جوارح ہاتھ پاؤں ، ناک ، آنکھ وغیرہ ۔

(۲) عناصر جسمانی ، جن سے جسم مرکب ہے ، آکسیجن ، ہائڈروجن ، نائٹروجن ، کاربن ، سلفر ، لوہا ، فاسفیٹ ، پوٹاسیم اور میگنیشیم وغیرہ ہیں ۔

کا تعلق اعضا و جوارح سے ہے یا ان کی مصدر کوئی ذی اختیار ہستی ہے ؟

تمام ذہنی قوتوں کی مثال آلات کی سی ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ ان آلات سے کام لینے والا کون ہے ، اور نتائج فکر سے فائدہ کون اٹھاتا ہے ؟

تمام جسم کی حیثیت مشین کی سی ہے ' کیا کوئی مشین بغیر کسی ڈرائیور کے ، کسی مقصد واحد کے ماتحت کام کرسکتی ہے ؟

اصل یہ ہے کہ ہمارے روزمرہ کے تجربات اور مشاہدات اس امر پر شاہد ہیں کہ ہمارا کوئی وجود علاوہ اعضا و جوارح کے بھی ہے اور اس قسم کے مشاہدات کے علاوہ سب سے بڑا اس امر کا ثبوت کہ اس نظام جسمانی میں ہمارا کوئی ممتاز وجود ہے ، یہ ہے کہ ہمیں براہ راست ، ہر لحظہ اپنے ہونے کا شعور ہے ، ہم سمجھتے ہیں ، محسوس کرتے ہیں کہ ہم ہیں اور ہماری کوئی ممتاز ہستی ، اس لیے ، اس طرح تو نفس کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا ۔ لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ نفس ہے کیا ، اس کی ماہیت کیا ہے ، مادی ہے یا غیر مادی ، عرض ہے یا جوہر فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیر مادی ہے تو اس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

اگر ہم کو ماہیت نفس معلوم ہوجائے تو اس قسم کے جملہ شبہات کا ازالہ جو وجود نفس کے متعلق پیدا ہوسکتے ہیں خود بخود ہوجائے ۔

ماہیت نفس

جب ہم کسی شے کے متعلق یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ کیا ہے ، تو بعض اوقات ہمارا اس سوال سے یہ مطلب ہوتا ہے کہ یہ

شے کائنات کی کس جنس (۱) میں داخل ہے یعنی درخت ہے یا پتھر، اور کبھی اس کی نوع (۲) کے متعلق سوال ہوتا ہے کہ یہ درخت ہے تو کون سا درخت ہے، آم ہے یا جامن اور پتھر ہے تو کس قسم کا، سنگ مرمر ہے یا سنگ سیاہ۔ بعض اوقات اس شے کے خصوصیات ذاتی دریافت طلب ہوتے ہیں۔ یعنی اس شے کا ہمارے احساس پر کیا اثر پڑتا ہے، یہ شے کڑوی ہے یا میٹھی، سرد ہے یا گرم، سخت ہے یا نرم۔ اور کبھی یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس شے کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے اور کبھی اس شے کے اجزائے ترکیبی معلوم کرنا ہوتے ہیں۔

کسی شے کے رنگ، بو، ذائقہ، حرارت، برودت، سختی، نرمی اور جسامت کا احساس تو ہم اپنے حواسوں ہی سے کرلیتے ہیں۔ لیکن کسی نئی شے کے متعلق یہ معلوم کرنے کے لیے کہ یہ کس جنس و نوع میں داخل ہے، اس کا دوسری اشیا پر کیا اثر پڑتا ہے یا اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں، کافی غور و فکر کے اور وسیع تجربے و مشاہدے کی ضرورت ہے۔

لیکن ہماری ذات یا ہمارا نفس ان چیزوں میں داخل نہیں ہے کہ جن کے متعلق اس قسم کے سوالات ہوسکتے ہیں۔ نفس کو کس جنس و نوع میں داخل کیا جاسکتا ہے کہ جب کائنات میں کوئی شے اس کی طرح نہیں، نہ وہ ایسی شے ہے کہ جس کا احساس

---

(۱) اصلاح میں جنس وہ ہے جس کے تحت میں بعض انواع ہوں۔

(۲) نوع وہ ہے جس کے تحت میں چند صنف ہوں، حیوان جنس ہے کہ اس میں انسان اور تمام انواع کے جانور داخل ہیں اور انسان نوع ہے کہ اس کی تحت میں بہت سی صنفوں کے انسان، افریقی، چینی، جاپانی، داخل ہیں۔

حواس کرسکیں نہ وہ اورکسی طرح محسوس ہوسکتا ہے نہ مشہود ، نہ اُس کی کوئی شکل ہے نہ صورت، نہ اُس میں کوئی وزن ہے نہ مقدار ، نہ وہ کوئی قوت بجلی کی طرح ہے نہ بھاپ کی مانند ، نہ سپید ہے نہ سیاہ ، نہ کیفیت ہے نہ حالت ، نہ اُس کا تجزیہ ہوسکتا ہے نہ تحلیل -

حقیقت یہ ہے کہ کائنات میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جن کی نہ تو کوئی منطقی تعریف ہوسکتی ہے اور نہ وہ ہمارے براہ راست مشاہدے کے حدود میں داخل ہیں، مگر ہیں ضرور ، ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُن کا کوئی نہ کوئی وجود ہے - اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ہمیں ایسی چیزوں کا علم کیوں کر ہوا (۱) ؟

معلول کو دیکھ کر علت کا خیال آجاتا ہے، حرکت کودیکھ کر محرک کے وجود کا قائل ہوجاتا ، تصویر سے ، مصور کے وجود پر استدلال کرنا ، سیاروں کے نظام کو دیکھ کر قوت کشش و تنظیم کا اعتراف کرنا ، خلاف قیاس نہیں - ایک بچا بھی یہ نہیں مان سکتا کہ کوئی شے خود بخود متحرک ہوسکتی ہے - یا کتابیں جو الماریوں میں سلیقے سے چنی ہوئی ہیں خود بخود اس طرح ، اس ترتیب سے مرتب ہوگئی ہوں گی یا کسی لایعقل کا یہ کام ہوسکتا ہے، ہم

---

(۱) منطقی تعریف ' کسی شے کی جنس و فصل بیان کرنا مثلاً انسان کی تعریف ' حیوان ناطق کرنا ' اس میں حیوان جنس اور ناطق فصل ہے اور منطق میں یہی اصول کسی شے کی ماہیت معلوم کرنے کا ہے کہ اُس شے سے اُس کے اعراض شخصی و انفرادی جدا کر کے اُسے دیکھا جائے ' اعراض شخصی و انفرادی حذف کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہ جائے وہی اُس شے کی ماہیت ہے ' مثلاً زید سے وہ تمام امتیازات حذف کرنے کے بعد جن کی بنا پر وہ زید سمجھا جاتا ہے ' زید کو دیکھا جائے تو وہ مطلق حیوان ناطق رہ جاتا ہے - یہی زید کی ماہیت ہے -

نے اپنے روزمرہ کے تجربات میں یہی قوانین فطرت جاری و ساری دیکھے ہیں ۔ اس لیے اب بغیر فکر و تامل یہی سمجھتے ہیں کہ حرکت ، محرک سے ، معلول ، علت سے ، اور ہر تنظیم کسی ناظم عاقل سے وابستہ ہوتی ہے ۔ گویا کہ یہ نظریات (۲) ہمارے لیے اب بدیہیات (۳) ہوگئے ہیں ۔ ہم کسی طرح یہ تسلیم نہیں کرسکتے کہ کوئی نظام بغیر کسی ناظم عاقل کے خود بخود قائم ہوسکتا ہے ، ہم جانتے ہیں کہ کوئی حرکت بغیر محرک پیدا نہیں ہوسکتی ، معلول کا وجود علت سے وابستہ ہوتا ہے ، چاہے علت محسوس و مشہود ہو یا نہ ہو ۔ ایتھر (اثیر) کے ہم صرف اس بنا پر قائل ہیں کہ اگر سورج اور ہم میں کوئی درمیانی واسطہ نہ ہوتا ، تو سورج کی کرنیں ہم تک نہ پہنچ سکتی ، حالانکہ ایتھر ، محسوس ہے نہ مشہود ۔

ہم کو اپنے نفس کا علم بھی اسی طرح ہوا کہ ہم بدیہی طور پر تمام نظام حیات میں نفس کی تدابیر و تصرفات دیکھتے ہیں ۔ اگر نفس کو اس نظام سے ایک لحظہ کے لیے بھی جدا کر کے ہم یہ تصور کرسکتے کہ یہ نظام قائم رہ سکتا ہے ، تو ہمیں یہ خیال ہوسکتا تھا کہ اس نظام میں نفس کی ضرورت نہیں ، مگر ہم ایک لحظے کے لیے بھی ایسا خیال نہیں کرسکتے ، اس لیے ہم کو یقین واثق ہے کہ اس نظام جسمانی میں نہ صرف ہمارا یا ہمارے نفس کا کوئی وجود ہی ہے بلکہ کوئی ممتاز وجود ہے ۔

---

(۱) نظریات ، وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے ۔

(۲) بدیہیات ، وہ امور ہیں جن کے سمجھنے میں کسی غور و فکر کے واسطے کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ مثلاً دھوپ کو دیکھ کر فوراً یہ سمجھ لینا کہ اس وقت سورج ہے ۔

اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے ، نظم حیات پر نظر ڈالیے ۔ ہماری زندگی کے دو رخ ہیں ، ایک تو بالکل روشن ہے جو ہر وقت ہمارے علم میں ہے، اور آسے اسی لیے ، حیات شاعرہ یعنی شعور والی زندگی کہتے ہیں اور دوسرا غیر روشن ہے جس کا علم ہم کو ہر وقت براہ راست نہیں ہوتا ۔ اس کو حیات غیر شاعرہ کہتے ہیں ۔ حیات شاعرہ میں، ہمارے تمام اعمال ارادی داخل ہیں اور غیر شاعرہ میں تمام افعال غیر ارادی ۔ اس تفصیل کے بعد غور فرمائیے کہ ۔

اعمال ارادی میں تو نفس کے تصرفات بین طور پر ظاہر ہیں ، ہمارا چلنا پھرنا ، اٹھنا بیٹھنا ، سوچنا سمجھنا کلام و سکوت ، اس امر پر شاہد ہے کہ یہ تمام اعمال صرف ہماری مرضی پر منحصر ہیں ۔ اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جائے کہ نفس کا کوئی وجود نہیں ہے ، تو سوال یہ ہوتا ہے کہ پھر ہمارے اعمال میں کوئی نظام کیوں کر ہے ، جس بات کو جس جس طرح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ہم اس کو اسی طرح کرتے ہیں یہی نظم عمل ہے ۔ اگر ہم سے یا ہمارے نفس سے یہ نظام اعمال وابستہ نہیں تو پھر کس شے سے ہے ؟

یہ تو ہمارے نفس کے تصرفات ، حیات شاعرہ میں ہیں، اب غیر شاعرہ میں ملاحظہ فرمائیے ۔ ذرات جسم ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں اور ان کی جگہ نئے ذرے لیتے رہتے ہیں ، حتی کہ تھوڑے عرصے میں پرانے جسم کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا اور بالکل ایک نیا جسم بن جاتا ہے ۔ اسی عمل کو "عمل بدل

ما یتحلل ،، کہتے ہیں ۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ نئے ذروں کو ہر شخص کے تشخص خاص میں اس طرح تبدیل کرنے والی کہ زید عمر کی صورتوں میں مرتے مرتے امتیاز باقی رہے کون سی قوت ہے ؟

وہ مادہ حیوانی جس سے رحم میں جنین (١) کی شکل و تکمیل ہوتی ہے ، سوال یہ ہے کہ آیا خود بخود نظام جنین کی صورت میں تبدیل ہوجاتا ہے یا اُسے اس نظام میں تبدیل کرنے والی یا اُس کو اس ہیئت خاص میں لانے والی کوئی اور قوت ہے ، آیا ہم یہ فرض کرسکتے کہ نظام جنین بغیر کسی ایسی قوت کی تحریک کے جو محرک تنظیم ہو آپ ہی قائم ہوسکتا ہے ؟ یقیناً ایسا نہیں ہوسکتا ۔

یہ ہیں بعض کھلے ہوئے تصرفات ، ہمارے نفس کے ، اس زندگی میں ۔ اس سے آپ اتنا تو سمجھ ہی گئے ہونگے کہ نظام حیات میں نفس کی مرکزی حیثیت ہے ، یعنی تمام نظام حیات نفس ہی سے وابستہ ہے ۔

اب رہے یہ سوالات کہ نفس کوئی مادی شے ہے یا غیر مادی ۔ عرض ہے یا جوہر ، فانی ہے یا غیر فانی اور اگر غیرمادی ہے تو اُس کا مادے سے کیا تعلق ہے ؟

مادیین (٢) کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادے کے سوا اور کچھ نہیں پایا جاتا ، نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود

---

(١) ماں کے پیٹ میں جب تک بچہ رہتا ہے ، اس کو جنین ہی کہتے ہیں ۔
(٢) مادیین وہ لوگ ہیں جو مادے کے سوا اورکسی وجود کے قائل نہیں ۔

نہیں ہے ، ایک مادی شے ہے ، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہوجاتی ہے اسی کو نفس کہتے ہیں ، فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادے ہی سے وابستہ ہے - مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں -

ہم بھی اسے تسلیم کر لیتے ، لیکن بعض دشواریاں ان امور کے ماننے سے پیدا ہوتی ہیں جن کو ہم بہ دفعات ذیل بیان کرتے ہیں -

۱ - مادے کا ذاتی امتیاز (جس کے بغیر مادہ پایا ہی نہیں جاسکتا) صرف وزن و جسامت اور کسی شکل اور جگہ میں پایا جاتا ہے اور یہی ماہیت جسم کی ہے ، اس لیے مادہ اور جسم دو متبائن کلی قرار نہیں دے جاسکتے (۱) -

جب ہم اپنے نظام حیات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ نظام حیات ربط و ترتیب کا ایک بہترین نمونہ ہے ، اس کا ہر عنصر کسی خاص مقصد کے لیے ہے اور ہر جزو دوسرے جزو سے کسی مقصد آخری کی تکمیل کے لیے وابستہ و مربوط - کلی اعتبار سے اعمال نشو و نما و بدل مایتحلل پر نظر ڈالیے یا جزئی اعتبار

---

(۱) جسم بسیط (ناقابل تجزی) بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی مگر بہر صورت جسم کا وہ امتیاز جس کی وجہ سے وہ جسم سمجھا جاتا ہے - وزن ‘ جسامت اورکسی شکل اور جگہ میں پایا جانا ہی ہوتا ہے اور یہی مادے کا امتیاز ہے ‘ اس طرح بلحاظ ماہیت مادہ اور جسم ایک ہی شے ہے - لیکن مادے یا جسم کے پائے جانے کے معنی یہ نہیں کہ اس کا محسوس ہونا بھی ضروری ہو‘ ایسے بھی اجسام ہیں جو پائے تو جاتے ہیں مگر کسی طرح محسوس نہیں ہوسکتے مثلاً ایتھر (مادہ لطیف) اس لیے پائے جانے کے معنی صرف ثابت و متحقق ہو جانے کے سمجھنا چاہیے -

سے اعضاء و جوارح کی ساخت اور اُن کے افعال اور مختلف افعال کے باہمی تعلق پر، نظام حیات کا کوئی شعبہ آپ ایسا نہ پائیں گے جس کی تنظیم میں اغراض و مقاصد کی انتہائی رعایت نہ ملحوظ ہو۔ ہر عنصر جسم کا ایک خاص فعل ہے اور ہر فعل کا ایک نتیجۂ مابعد، ہر عضو کی ایک مخصوص ساخت ہے اور اُن افعال کے انجام دینے کے لیے بہ غایت موزوں جو اُس کی فطری غایت ہے۔ پھر ہم تنظیم حیات کے کیوں نہ قائل ہوں ؟

یہ مسلم ہے کہ ہر حرکت محتاج محرک ہوتی ہے اور تنظیم بھی ایک طرح کی حرکت ہی ہے۔ مگر مادے کا کوئی امتیاز خاص بجز جسم و جسمانیت کے نہیں پھر ایسی شے کو منتظم حیات کیوں کر مانا جا سکتا ہے ؟

۲۔ اگر کہا جائے کہ مادے میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادے میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے ؟ بلحاظ اغراض و مقاصد، حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے، ایک تو وہ جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو، دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو۔ فرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے، جس کی نہ کوئی غایت ہے نہ اُس کو اغراض و مقاصد سے کوئی تعلق، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت، نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے، نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم، اس لیے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر لحاظ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔

۳ - اگر کہا جائے کہ مادے کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادے کی حرکت، حرکت اضطراری نہیں، اس لیے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو، اضطراری نہیں ہوتی ارادی ہوتی ہے -

۴ - اس طرح مادے کو متحرک بالارادہ ماننا ہوگا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ ماننا بھی ضرور ہے کہ وہ شے ذی شعور بھی ہے، اس لیے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے - اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ہو نہیں سکتا - شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے -

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم مادے کو منتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ نہ صرف متحرک ہے بلکہ متحرک بالارادہ (ذی شعور) بھی ہے اور مادے کی تعریف، محض جسم یا جسم متحرک کے بجاے، جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی -

اس کے سوا ہمیں مادے کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ہماری حیات بداھتاً ذی شعور ہے، اگر ہم مادے کو ذی‌شعور نہیں مانتے ہیں تو یہ سوال ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں تو ایک مادی شے یعنی حیات میں کہاں سے آیا؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ مادہ ذی شعور ہے -

۵ - مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلہ نظام حیات تو یوں

حل ہوجاتا ہے کہ شعور بنائے حرکت ارادی ہے اور حرکت ارادی اصل تنظیم ہے، مگر دیکھنا یہ ہے کہ قوت شعور مادے میں مانی بھی جاسکتی ہے، ذات مادے کی اس کی متحمل بھی ہے، اصل سوال یہ ہے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ہے؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ہے اور اُسی سے اُس کے قویٰ و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے۔ مادے کا وہ امتیاز جس سے اُس کے وجود کا تعین ہوتا ہے، جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں، اس لیے جسمانیت ہی کو ذات مادہ قرار دیا جاسکتا ہے اور یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر مادے میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ہی سے وابستہ اور جسمانیت ہی کے تابع ہوگی۔

اس امکان کے مان لینے کے بعد، جب ہم قوت شعور اور جسمانیت کے باہمی تعلق پر نظر ڈالتے ہیں تو افعال حیات میں شعور کو محرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ہیں۔ اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانیت کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اس کو یوں سمجھیے کہ

ہر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ہوتا ہے اور جسم بھی ایک متحرک ہے، اس لیے اپنی حرکت میں محتاج محرک ہے۔ مگر جسم چوں کہ متحرک بالارادہ مانا گیا ہے (دیکھیے دفعہ ۴) اس لیے اپنی حرکت میں محتاج غیر نہیں، خود اپنے ہی ارادے کا معلول ہے۔ ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ ارادے کی بنا شعور پر ہوتی ہے اور شعور ہی سے ارادے کی تحریک ہوتی ہے،

اس طرح شعور کا محرک جسم کا متحرک ہونا ثابت ہے۔

اس لیے اگر ہم شعور کو کوئی جسمانی قوت مانتے ہیں تو ہم کو اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف ہوسکتی ہے، جسم اپنی ہی قوت کا معلول بھی ہوسکتا ہے۔ مگر یہ قابلِ قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ہی قوت کی معلول ہو۔ ایسا ہو نہیں سکتا، یہ نظام قویٰ و افعال کے قطعی خلاف ہے۔

محرک مرکزی

ہر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکز کا تابع ہوتا ہے اور ہر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو کوئی نظام قائم ہی نہیں ہوسکتا۔ مثال کے طور پر حیات شاعرہ ہی کو لیجیے کہ حیات شاعرہ بھی ایک نظام ہے اور اس نظام کے تمام اعمال، اپنے محرک مرکزی، ذہن کے تابع ہوتے ہیں، تمام ذہنی قوتیں مرکزیت ذہن ہی کی ماتحت کام کرتی ہیں، تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے، مرکزیت ذہن ہر عمل میں نظر آئے گی۔ اگر یہی مرکزیت اس نظام سے جدا کرلی جائے تو نظام ذہنیت باقی ہی نہیں رہ سکتا۔ مجانین کے اعمال میں کوئی نظام اسی لیے نہیں ہوتا کہ ان کے اعمال ذہنی میں کوئی موکزیت نہیں رہتی یعنی نفس ذہن مغلوبہ مرض جنوں ہوجاتا ہے۔

یہ ہے احتیاج مرکزیت۔ اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں ہیں جو ایک نظام تو ضروری رکھتی ہیں، مثلاً ٹیلیفون، لاسلکی، گراموفون وغیرہ مگر ان کا نظام کسی محرک مرکزی کا تابع نہیں

ہوتا اور نہ کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ہی اُن کے نظام میں پایا جاتا ہے؟

یہ شبہ بعض غلط فہمیوں پر مبنی ہے، پہلی غلطی تو تحدید نظام یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری، پہلی غلطی سے غلط نتیجہ نکالنے یعنی انکار مرکزیت میں۔

اگر کسی مشین کے نظام سے مراد وہ مجموعۂ آلات مرتب ہی ہو، جس کو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُس مجموعۂ مرتب میں، اسباب جمع و ترتیب شامل نہیں ورنہ وہ مجموعہ اپنے جامع مرتب سے مستغنی ہوتا، اس لیے کسی مشین کے نظام کو حدود آلات ہی میں محدود کردینا صحیح نہیں۔ مکمل نظام سے مراد، وہ مجموعۂ علل و اسباب ہوسکتا ہے، جس کے ماتحت کوئی مشین کسی خاص مقصد کے لئے مرتب ہوتی ہے اور اپنے افعال انجام دیتی ہے۔ کسی مشین کے نظام کے صحیح حدود یہی ہیں، انھیں حدود میں آپ محرک مرکزی کی تلاش کرسکتے ہیں۔

جس نظام کا مرتب و محرک انسان ہے، انسان کی ذات ہی اُس نظام کی محرک مرکزی ہے، اگر اس محرک مرکزی کو اُس نظام سے جدا کرلیا جائے تو وہ نہ نظام قائم رہ سکتا ہے اور نہ اُس سے وہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے جس کے لیے وہ نظام قائم کیا گیا ہو۔ انسان کی ذات ہی کے ساتھ اُس کا ہر نظام مصنوع قائم ہے، مثلاً گھڑی کا موجد بھی انسان اور اس ایجاد سے فائدہ اُٹھانے والا بھی وہ خود ہی ہے، فرض کیجیے، اگر

انسان نہ رہے تو یہ ایجاد کیوں کر باقی رہ سکتی ہے اور اس سے وہ فائدہ کس طرح حاصل ہوسکتا ہے جس کے لئے یہ ایجاد، ایجاد ہوئی ہے؟ اسی پر دیگر مصنوعات انسانی کو قیاس کیجیے۔ بہر صورت محرک مرکزی کے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، کوئی نظام ہو، ہر نظام کو اپنی حرکت ترتیب و عمل غایت میں محرک مرکزی کی احتیاج ہے۔

کسی شے کے نفس ذات سے مراد وہ مرکزیت ہے جس سے اس شے کے قویٰ و افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے۔

کسی شے کے نفس ذات ہے مراد بھی، وہ مرکزیت ہے، جس کے ساتھ اس شے کا تمام نظام قویٰ و افعال وابستہ ہوتا ہے، ذات کے معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہوسکتی ہے جو اس شے کے نظام میں مرکزی حیثیت رکھتی ہو، تمام حرکات ترتیب و تنظیم و حصول غایت کی ابتدا اسی سے ہوتی ہو، اور تمام سلسلہ اعمال اسی پر منتہی ہوتا ہو۔ اس طرح ذات شے اور محرک مرکزی، ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔

ان تصریحات سے آپ اس نتیجے پر پہنچ ہی گئے ہوں گے کہ ہر نظام ایک مجموعۂ علل و اسباب مرتب ہوتا ہے اور ہر مجموعۂ مرتب کو، حرکت جمع و ترتیب میں ایک مرتب و محرک کی لازمی احتیاج ہے اور وہی مرتب و محرک نظام، جس کی احتیاج ہے، محرک مرکزی ہے اور محل حرکت و متحرک جسم و جسمانیت ہے۔ یہی نظام فعل و افعال ہے۔ اسی نظام فعل و

افعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں جو در اصل اصول نظام فعل و انفعال ہیں -

الف ، کوئی محرک مرکزی ، متحرک نہیں ہوسکتا -

ب ، کوئی متحرک ، محرک مرکزی نہیں ہوسکتا -

ج ، قوت محرکہ ، تابع محرک ہوتی ہے -

د ، کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی -

چونکہ یہی اصول ، معیار فکر و نظر مباحث آئندہ ہیں ، اس لیے انھیں یہاں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے ، ہم ہر اصول پر ایک سلسلہ وار نظر ڈالیں گے -

اول ، کوئی محرک مرکزی ، متحرک نہیں ہوسکتا ،،

فرض کیجیے کہ ذات مادہ یعنی جسمانیت میں ، قوت تحریک ہے اور یہ مسلم ہے کہ ہر قوت اپنی ذات کی تابع اور اپنی ذات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے ، اس لیے ہر فعل جو کسی قوت کا فعل سمجھا جاتا ہے در اصل وہ اسی ذات کا فعل ہوتا ہے جس سے کوئی قوت وابستہ و متعلق ہوتی ہے مثلاً زید کاتب ہے ، یعنی اس کی ذات میں قوت کتابت ہے ، اب فعل کتابت کو دیکھیے کہ اگرچہ یہ فعل ، بغیر قوت کتابت صادر نہیں ہوتا مگر کاتب زید کی ذات ہی سمجھی جاتی ، قوت کاتب نہیں سمجھی جاتی -

دراصل ، قوت ایک استعداد و قدرت فعل کا نام ہے ، اس لیے اگر ہم کسی قوت کو محرک سمجھتے ہیں تو حقیقتاً اس کے یہی معنی ہیں کہ ہم اس ذات کو محرک سمجھتے ہیں جس سے کوئی

قوت محرکہ وابستہ ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جسمانیت میں قوت محرکہ کے پائے جانے کے صرف یہی معنی ہیں کہ جسمانیت میں استعداد دوسری شے کو حرکت دینے کی ہے مگر جب ہم جسمانیت کو بالفعل محرک مانیں گے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ جسمانیت، بالفعل کسی شے کو حرکت دے رہی ہے، اس صورت میں خود جسمانیت ہی کو وہ متحرک، جس کو خود جسمانیت ہی حرکت دے رہی ہو کس طرح مانا جاسکتا ہے؟ محرک و متحرک، علت و معلول ایک نہیں ہوسکتے، یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ذات، جو محرک مرکزی مانی جاچکی ہے، خود ہی متحرک بھی ہو، کوئی محرک ہو، جس وقت وہ محرک ہوتا ہے، متحرک نہیں ہوسکتا، اس کے خلاف ماننا نہ صرف خلاف قیاس ہوگا بلکہ خلاف مشاہدہ بھی ہوگا۔

بہرحال کوئی محرک مرکزی، متحرک نہیں ہوسکتا، نتیجہ یہ ہے۔

دویم، کوئی متحرک، محرک مرکزی نہیں ہوسکتا، چوں کہ یہ قضیہ، قضیۂ اول الذکر کا عکس ہے اس لیے محتاج ثبوت نہیں۔

سویم، قوت محرکہ تابع محرک ہوتی ہے، نظام یہی ہے، جیسا کہ اصول اول کے ماتحت کہا جاچکا ہے۔

چہارم، کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی، اور نہ

ہوسکتی ہے اس لیے کہ ہر قوت اپنے فعل میں اپنی ذات کی تابع ہوتی ہے متبوع نہیں ہوتی یہ بھی اصول اول کے ماتحت کہا جاچکا ہے۔

اب ہم ان اصولوں کی رہنمائی میں اس مسئلے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے؟

۶ - چوں کہ قوت شعور ایک قوت محرکہ ہے، یہ مسلم ہے (دیکھیے دفعہ ۵) اس لیے اگر ہم اس قوت کو جسمانی قوت مانتے ہیں تو جسمانیت کو بھی محرک مرکزی ماننا ہوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک، مرکزی محرک ہوسکتا ہے نہ محرک مرکزی، متحرک اور جسمانیت یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے۔

۷ - قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی تو حسب اصول (ج) تابع جسمانیت ہوتی مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں، متصرف جسمانیت ہے (دیکھیے دفعہ ۵) اس لیے جسمانی نہیں سمجھا جاسکتا۔

۸ - چوں کہ حسب اصول (د) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوتی، اس لیے جسمانیت کو کسی حرکت میں نہ اپنی قوت کا معلول سمجھا جاسکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ، متصرف جسمانیت ہے، جسمانی سمجھا جاسکتا ہے۔

۹ - چوں کہ کوئی قوت تنہا بغیر کسی محرک مرکزی کے،

جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو، نہیں پائی جاتی ہے، اس لیے یہ ماننا ہوگا کہ اس قوت شعور کا تعلق بھی کسی محرک مرکزی سے ہے اور کسی ذات سے متعلق پائی جاتی ہے۔ یہ تسلیم کرلینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی یا وہ ذات جس سے قوت شعور متعلق پائی جاتی ہے، منتظم و متصرف جسمانیت نفس ہے نہ کہ خود جسم و مادہ۔ ہاں اگر حقیقت مادہ، ماورائے مادیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ہو تو یہ بھی کہا جاسکتہ ہے کہ وہ ذات، جس کو ہم نے محرک مرکزی کہا ہے اور اصطلاحاً جو نفس کہی جاتی ہے وہی نفس مادہ و حقیقت مادہ بھی ہے۔ لامناقشہ فی الاصطلاح۔

نفس مادہ

۱۰ - بلحاظ امور مذکور بالا، اس مسئلے کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے، یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ جسمانی قوت ہوسکتی ہے اس لیے کہ جسم میں اس کی اہلیت ہی نہیں ہے کہ وہ قوت شعور کا حامل ہوسکے، البتہ نفس میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو ذی شعور سمجھا جائے۔

قوت شعور نفس سے وابستہ ہوسکتی ہے نہ کہ جسم سے

اس مسئلے کے طے ہونے کے بعد کہ قوت شعور کو جسمانی یا مادی قوت نہیں سمجھا جاسکتا، ہم کہتے ہیں۔

۱۱ - چوں کہ نفس (متحرک مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور سے عاری، اس لیے نفس کو مادی نہیں سمجھا جاسکتا۔

۱۲ - چوں کہ نفس، محرک ہے اور مادہ متحرک، اس لیے

نفس کو قوت مادی بھی نہیں مانا جاسکتا ۔ ظاہر ھے کہ جب شعور ھی کو جسمانی و مادی قرار دیا جاسکتا ھے ۔ حقیقت یہ ھے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور جسم (۱) میں ، ایک جسمانی قوت کی حیثیت سے پایا جاسکتا ھے ، نفس کو مادی و جسمانی قرار نہیں دیا جاسکتا ۔

۱۳ ۔ کہا جاسکتا ھے کہ جب آثار افعال سے قوت شعور جسم میں بالفعل پائی جاتی ھے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ہوتا ھے کہ قوت شعور بالفعل جسم میں ھے تو اس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ھے کہ شعور جسم میں پایا جاسکتا ھے ؟

اس کو سمجھنے کے لیے مکرر ان مسلمات پر غور کیجیے ۔

(اولا) قوت شعور جو ایک قوت محرکہ ھے محرک ھی میں پائی جاسکتی ھے ''

(ثانیاً) تنظیم حیات میں ، جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی ھے ''

اب ان مسلمات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس امر پر غور کیجیے کہ شعور کے جسم یا مادے میں پائے جانے کے کیا معنی ہوسکتے ھیں کہ جب جسمانیت قوت شعور کی حامل ھی نہیں ہوسکتی ؟

---

(۱) جسم سے مراد مطلق جسم یا مادہ ھے ، کسی خاص نوع کا جسم مراد نہیں ۔

واقعہ یہ ہے کہ جسمانیت محل تنظیم ہے اور تنظیم ، فعل شعور ہے اور چوں کہ اس فعل تنظیم کا اظہار محل تنظیم یعنی جسمانیت ہی سے ہوتا ہے ، اس لیے بظاہر یہ گمان ہوسکتا ہے کہ علت متصرف بالفعل ، جسم ہی کی کوئی قوت ہے ، اس غلطفہمی کی ابتدا کہ قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ، یہیں سے ہوتی ہے ، مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ گمان ، گمان باطل سے زیادہ وقیع نہیں جیسا کہ بہ صراحت کہا جاچکا ہے۔ اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ہوسکتے ہیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ہے اور نفس ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ہے ، اگر شعور کو براہ راست محرک ہی مان لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعور ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ہے، لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جانا جسمانی ہونے کے مرادف تو نہیں ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے ، متصرف جسم کا پایا جانا اور ہے اور جسمانی ہونا اور ہے، اگر آپ کسی شے کو حرکت دے رہے ہوں اور آپ کی ذات اس متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ہو تو کیا اس کے معنی ہوئے کہ آپ کی ذات ، اس معلول و متحرک شے ہی کی پابند و تابع کوئی قوت ہے ؟

۱۰۳ - اگر کوئی کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کرسکتا نہ ہم کچھ سوچ سمجھ سکتے ہیں، نہ کوئی ارادہ کرسکتے

ہیں ، جیسا کہ بعض امراض میں دیکھا گیا ہے، پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے ، جب تک کسی شے میں ، خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے ، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی نقص پیدا ہوجاتا ہے وہ معلول نہیں رہتی ۔ مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعے سے گھومتا ہے اور قوت برقی کا معلول ہے ، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اس میں اور کوئی خرابی واقع ہوجائے جس کی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ برقی قوت کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور وہ پنکھے ہی کی قوت تھی ؟

اسی پر قیاس کیجیے نفس و جسم کے تعلقات کو ، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے ، اگر اس میں یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہوجائے (جیسا کہ بعض امراض کی صورت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا) تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہ تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا ، یہ کہاں تک قابل قیاس ہے ؟

۱۰ - اگر یہ کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے کبھی جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا ۔ پھر کیوں نہ سمجھا جائے کہ ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے، لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں ہوئے کہ علت و معلول میں کوئی امتیاز نہ رہا ۔ اب رہا یہ امر کہ نفس، جسم سے جدا گانہ طور پر پایا نہیں گیا، تو نفس کا جدا گانہ پایا نہ جانا، اس کے جداگانہ پائے نہ جاسکنے کی کوئی دلیل نہیں، عدم علم شے سے علم عدم شے لازم نہیں آتا ۔ بالفرض اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ نفس اور جسم ہمیشہ ساتھ ہی پائے جاتے ہیں، جدا گانہ نہیں پائے جاتے جب بھی تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ علت کا کوئی جدا گانہ وجود نہیں ہوتا ۔

۱۶ ۔ اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہوگئی ہے جس کو نفس کہتے ہیں ورنہ نفس کا کوئی جدا گانہ وجود نہیں ۔

اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادے ہی میں شعور کا وجود نہیں مانا جاسکتا تو عناصر مادی کی ترکیب سے بھی خلاف اصول ایک ایسی شے کیوں کر پیدا ہوگئی، جو ذی شعور ہے؟

۱۷ ۔ اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی قوت نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ جسم کو جوہر اور نفس کو عرض (۱) مانیں؟

---

(۱) اعراض ۔ وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں اور کبھی تنہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ، بو، ذائقہ، گرمی، سردی، سختی، نرمی اور تمام کیفیات نفسی اور جس شے کے ساتھ یہ چیزیں پائی جاتی ہیں اس کو جوہر کہتے ہیں ۔ جوہر و عرض کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے، فصل ,, ارتقاے نفس ,,

اگر ہم نفس کو عرض اور جسم کو جوہر مانتے ہیں تو اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ افعال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہوسکتا ہے ، حالاں کہ اس کے خلاف ہونا چاہیے تھا - اس کے سوا

۱۸ - ہم نفس کے ساتھ غم و خوشی و خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو تمام تر اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں ، یعنی اعراض جب پائے جائیں گے کسی جوہر ہی کے ساتھ پائے جائیں گے - اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ اعراض، غیر جوہر کے ساتھ نہیں پائے جاسکتے ، یعنی عرض ، کسی عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا ، اس صورت میں ، ان اعراض یعنی کیفیات نفسانیہ کے پائے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہیں ، اس طرح نفس کو عرض نہیں مانا جاسکتا -

عرض ، عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا -

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائیں ، جو نفس کو مادی یا قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائیں گے جن کی بنا پر ہم مجبور ہیں کہ خود جسم کو جوہر نہ مانیں -

۱۹ - یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر(۱)

(۱) جوہر اسے کہتے ہیں جو قائم بذات خود ہو یعنی اپنے قیام میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو - مادیین کے نزدیک صرف مادہ جوہر ہے اور اہل تثنیث کے نزدیک دو جوہر ہیں مادہ اور نفس -

سہی ، لیکن یہ کیوں نہیں مانا جاسکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم کے متحدہ اعمال کا نتیجہ ہے ؟

دو جوہر مستقل ایک دوسرے کے معلول نہیں ہوسکتے ۔

بے شک اگر جسم کوئی جوہر مستقل ہے تو اُسے کسی دوسرے جوہر سے منفعل و متاثر نہ ہونا چاہیے ، اس کا یہ سبب ہے کہ اگر ہمیں یہ تسلیم ہے کہ ایک شے باعتبار اپنی ذات کے مستقل ہے یعنی دوسری اشیاء کی محتاج نہیں تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ شے متعلقات ذات یعنی اپنی قوتوں کے اعتبار سے بھی مستقل ہے یعنی اُس شے کو قوتوں کے لحاظ سے بھی کسی شے کی احتیاج نہیں اور جب ہم اُس کی قوتوں کو بھی مستقل مان لیں گے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اُس کی قوتوں سے کچھ افعال بھی وابستہ ہوں گے یعنی وہ شے اپنے افعال کے اعتبار سے بھی کسی دوسری شے کی محتاج نہ ہوگی ۔

کوئی شے ایسی آپ نہ پائیں گے جس میں کوئی قوت نہ ہو اور اس قوت سے کوئی فعل وابستہ نہ ہو ۔ اب اگر آپ کسی شے کو بجائے خود مستقل سمجھیں گے تو لا محالہ آپ کو ماننا پڑے گا کہ وہ شے مع اپنے نظام کے مستقل ہے اور اپنی تنظیم میں کسی اور شے کی محتاج نہیں ۔ برخلاف اس کے کسی شے کو اپنے وجود میں مستغنی اور افعال میں محتاج سمجھنا ہمارے نزدیک تناقض پرستی کا مرادف ہے ۔

بہر صورت یہ قابل تسلیم نہیں کہ ایک جوہر مستقل دوسرے

جوہر مستقل سے منفعل و متاثر ہوسکتا ہے اور جب یہ تسلیم نہیں تو یہ کس طرح تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ حیات، نتیجہ ہے، دو مستقل جوہروں کے فعل و انفعال کا۔

لیکن ہم نظام حیات میں جسم کو متصوف و معلول پاتے ہیں، اب اس کے دو ہی سبب ہوسکتے ہیں، یا تو نفس کوئی جداگانہ اور مستقل شے نہ ہو یا جسم خود کوئی جوہر نہ ہو۔

پہلی صورت یہ دلائل باطل ثابت ہوچکی ہے اب رہی دوسری صورت کہ جسم کوئی مستقل جوہر نہ ہو اس کی تائید اس مشاہدے سے بھی ہوتی ہے۔

۲۰۔ ریڈیم (ایک دھات ہے) جس میں، وزن، شکل اور جسامت تمام خصوصیات جسمانیہ ہوتے ہیں، تجربے سے معلوم ہوا ہے کہ وہ ایک زمانۂ معین کے اندر، الیکٹرون، (بجلی سے بھی لطیف تر قوت) میں تبدیل ہوجاتی ہے، نہ شکل باقی رہتی ہے نہ جسامت نہ کوئی اور امتیاز جسمانی، اس لئے کہ ایسی قوت میں جو بجلی سے بھی لطیف تر ہو جسمانی چیزوں کا وجود نہیں مانا جاسکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ امتیازات جو مادے کے ساتھ ناقابل انفکاک سمجھے جاتے تھے وہ بھی کوئی، مستقل وجود نہیں رکھتے۔ یہ آپ معلوم کر سکتے ہیں کہ مادے کا جو کچھ امتیاز ہے، جسم ہے اور جسم سے ہے، لیکن ریڈیم کا الیکٹرون کی صورت میں تبدیل ہوجانا یہ بتاتا ہے کہ جسم، جسم ہی نہیں رہتا یعنی نہ مقدار باقی رہتی ہے نہ صورت اور جب یہ چیزیں

باقی نہیں رہتیں تو وہ کون سی شے باقی رہ جاتی ہے جس پر اطلاق جسم یا مادے کا ہو سکے ؟

اس طرح معلوم ہوا کہ

جسم، جس کو جوہر کہا جاتا ہے کوئی جوہر نہیں ـ اس لیے کہ جوہر کو ایک مستقل شے ہونا چاہیے اور جسم کوئی مستقل شے نہیں ہے ـ

اور یہ اس طرح بھی ثابت ہے کہ

جدید سائنس یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتدائے آفرینش میں ذرات مادی ایک بسیط صورت میں تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت انہیں کے امتزاج (باہم ملنے) سے رفتہ رفتہ کائنات پیدا ہوئی (یہی ابتدائے نظریۂ ارتقا ہے) ـ

۲۱ ـ اب یہ سوال ہوتا ہے کہ مادے کی وہ بسیط صورت، جس کو صورت اولین مادہ کہنا چاہیے حادث تھی یا قدیم ؟

اگر یہ کہا جائے کہ وہ قدیم تھی، تو پھر سوال ہوگا کہ وہ قدیم صورت زائل کیوں کر ہو گئی ؟

مادہ اس صورت میں اب کہیں پایا نہیں جاتا، اگر یہ کہا جائے کہ وہ صورت مادے میں اب بھی ہے تو یہ بداھتاً باطل ہوگا، آپ کچھ موم لیجیے اور اس سے ایک مربع شکل بنائیے ـ اس کے بعد، آپ اس مربع کو مثلث میں تبدیل کر دیجیے اور غور کیجیے کہ وہ شکل اول یعنی مربع موم میں کہاں باقی ہے،

بھی صورت مادے کی ہے جب آس میں، اس کی بسیط و اولین صورت کے بعد دوسری صورتیں علی سبیل التعاقب یکے بعد دیگرے پیدا ہوئیں تو وہ صورت اولین اس صورت میں کہاں باقی رہ سکتی ہے۔ اگر کہا جائے کہ صورت اولین بھی حادث تھی تو کوئی بحث باقی نہیں رہ جاتی، اس لیے کہ وہ صورت اولین جس وقت مادے میں پیدا (حادث) ہوئی تھی اس سے پہلے مادے کا کوئی وجود کیوں کر مانا جا سکتا ہے؟

یہ مسلمات میں سے ہے کہ مادے اور صورت میں لزوم ذاتی ہے، مادہ جب پایا جائے گا۔ تو کسی صورت میں پایا جائے گا۔ اس قضیے کا عکس یہ ہے کہ جب صورت نہیں پائی جائے گی تو مادہ بھی نہیں پایا جائے گا۔ اور صورت کا حادث ہونا، آپ معلوم کرچکے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خود مادہ بھی کوئی جوہر مستقل نہیں بلکہ ایک حادث شے ہے۔ اس طرح اس تمام تفصیل سے دو نتیجے اخذ ہوتے ہیں۔

حقیقت مادہ

۱۔ نفس کوئی عرض نہیں ہے۔ (دفعہ ۱۷، ۱۸)

۲۔ مادہ کوئی جوہر نہیں ہے۔ (دفعہ ۱۹، ۲۰، ۲۱)

یہ معلوم کرنے کے بعد ہمیں اس کی ضرورت نہیں کہ ہم نفس کو جوہر اور مادے کو عرض ثابت کریں۔ کائنات میں دو ہی قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں: قائم بذات خود، جوہر اور

قائم بالغیر یعنی عرض ، اب اگر کوئی شے عرض نہیں ہے تو اس کے یہی معنی ہوئے کہ وہ جوہر ہے اور برعکس اس کے یہی معنی ہوئے کہ لا محالہ وہ عرض ہے۔

اس طرح مادے کا عرض ہونا اور نفس کا جوہر ہونا ثابت ہے۔ اب رہا نفس کا فانی ہونا یا نہ ہونا سو اگر فنا کے معنی اس تغیر و انقلاب ہی کے لئے جائیں جو اجسام میں ہر لحظہ رہتا ہے ، تو ظاہر ہے کہ اس انقلاب پیہم کا تعلق اعراض سے ہے نہ کہ جوہر سے۔ تغیرات اعراض سے جوہر نفس کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا ، اس لیے کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی (۱) نہیں کہ اعرض کا تغیر نفس کے تغیر کو مستلزم ہو۔

اصل یہ ہے کہ نفس کے متعلق جملہ شبہات کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ صرف مادے کا ایک مستقل وجود ہے اور اس کے سوا اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں۔

مادے کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ مادہ وہ ہے جو شکل ، جسامت اور مقدار رکھتا ہے ، یہی ذاتیات مادہ ہیں ، ان کے سوا جو کچھ ہے یعنی جو کچھ اجسام میں پایا جاتا ہے ، رنگ ، بو ، ذائقہ ، حرارت، برودت ، سختی ، نرمی، وغیرہ یہ سب از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا کوئی جداگانہ و مستقل وجود نہیں۔

اس طرح مادہ صرف وزن ، شکل اور جسم رکھنے والی شے

---

(۱) اس امر کا ثبوت کہ اعراض اور جوہر نفس میں کوئی لزوم ذاتی نہیں یہ ہے کہ مرتبۂ تجرید میں نفس تمام اعراض سے مجرد یعنی مجرد عن المادہ پایا جاتا ہے، دیکھیے ”فصل ارتقاے نفس“۔

کو کہتے ہیں اور ہم اسے کوئی شے مستقل انہیں امتیازات کی بنا پر کہتے ہیں۔

لکن ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ امتیاز مادی یعنی وزن، شکل اور جسامت بھی از قبیل اعراض ہیں یعنی ان کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں (دیکھیے دفعات ۱۹، ۲۰ و ۲۱)۔

اس طرح مادہ یکسر مجموعۂ اعراض ہوگیا۔ یہ طے شدہ ہے کہ اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا اور وہ اپنے پائے جانے میں کسی جوہر کے محتاج ہوتے ہیں، اس لیے اس مجموعۂ اعراض کے پائے جانے کی بھی صرف یہی صورت ہے کہ وہ کسی جوہر کے ساتھ قائم ہے اور وہ جوہر جس کے ساتھ یہ مجموعۂ اعراض قائم ہے، نفس ہے۔

اس طرح معلوم ہوا کہ نفس ہی، نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے، وہ نفس ہی ہے جس کے بغیر یہ مجموعۂ اعراض (مادہ) پایا نہیں جاسکتا۔

لیکن نفس کی یہ عمومیت کہ اس کے ساتھ تمام اعراض مادی بلا قید تخصیص قائم ہیں، افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہوکر ہے، ورنہ جب نفس، اعراض جمادات سے متعلق ہوتا ہے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ہے، اعراض نباتات سے تعلق رکھتا ہے تو نفس نباتی، اعراض حیات حیوانی سے متعلق ہوتا ہے تو نفس حیوانی، حیات انسانی سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات‌شاعرہ

نفس انسانی اور نفس مطلق

سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت سمجھا جاتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو مطلق نفس (۱) -

جس طرح روشنی کہ اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی ، آگ کی روشنی ، بجلی کی روشنی ، گیس کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی ، مطلق روشنی ہے -

یوں ہی نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف تعینات کے اعتبار سے ، امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف صورتوں میں متحقق ہوتا ہے -

حاصل اس تمام بحث کا بہ دفعات ذیل ہے -

۱ - نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات (۲)

---

(۱) اس مضمون میں جہاں تک نظام حیات انسانی کا تعلق ہے ہم نے لفظ نفس کو نفس انسانی کے معنوں میں استعمال کیا ہے اور جہاں نظامِ کائنات سے بحث ہے وہاں نفس کلی کے معنوں میں اور جہاں کوئی قید تخصیص نہیں ، وہاں مطلق نفس کے معنوں میں -

(۲) نہ صرف نظام حیاتِ انسانی بلکہ تمام نظام کائنات سلسلۂ علت و معلول سے وابستہ و مربوط نظر آتا ہے ، اس صورت میں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب کائنات امکان میں کوئی شے بجز نفس اور اُس کے اعراض کے پائی ہی نہیں جاتی تو علت و معلول میں دوئی تمیز و تفریق کیونکر ہوسکتی ہے ، کس شے کو علت اور کسے معلول سمجھا جاسکتا ہے ؟

تفریق علت و معلول

نفس کی دو مختلف حیثیتیں ہیں ، ایک تو یہ کہ وہ مظہر (ظاہر کرنے والا) جسمانیات کا ہے ، اور دوسری یہ کہ وہ متصرف جسمانیات ہے - پہلی صورت میں وہ جوہر ہے - اور جسمانیات ، اعراض - اور دوسری صورت میں وہ علت تدبیر و تنظیم ہے اور جسمانیات معلول -

تنظیم نفس ہی کا نتیجہ ہے ، بغیر تنظیم نفس ، کوئی نظام قائم ہی نہیں ہوسکتا ۔

۳ ۔ نفس ایک جوہر مدبر و متصرف ، ذی شعور و ارادہ ہے اور جسمانیت اعراض ، یہی تعلق نفس و جسمانیات ہے ۔

یہ ہے ماہیت نفس ۔

قائلین وحدت مادی، غور کریں کہ آیا بنیاد نظام کائنات مادہ لایعقل کا اس حیثیت سے قرار دیا جانا کہ خود ذات مادہ ، محل تصرف اور مادے کی قوت ، مادے میں متصرف ہے زیادہ قابل قبول و قرین قیاس ہے یا مادے یعنی اعراض ، شکل ، مقدار اور جسامت وغیرہ کو محل تصرف اور نفس ذی شعور و ارادہ کو (متصرف مان کر) منتظم نظام کائنات سمجھنا ؟

حاصل سلسلۂ علت و معلول یہ نہیں کہ مادے کی قوت اپنی ذات یعنی مادے میں متصرف ہے بلکہ یہ ہے کہ نفس اپنے، اعراض مختلفہ یعنی مادے میں متصرف ہے۔

یہ ہے تحقیق اس باب میں ۔

———

باب دوئم

قویٰ و افعال نفس

افعال نفس

چونکہ کسی ذات کا تفصیلی علم اس کی قوتوں کے تفصیلی علم ہی پر مبنی ہوتا ہے اور قوتیں اپنے افعال ہی سے پہچانی جاتی ہیں ، اس لیے معرفت نفس کے لیے ضروری ہے کہ افعال نفس پر بھی نظر ڈالی جائے ۔

ماہیت نفس کی بحث میں اگرچہ اجمالاً آپ یہ معلوم کرچکے ہیں کہ نفس کا مخصوص فعل تنظیم حیات ہے، لیکن یہ اجمال کسی قدر تفصیل کا طالب ہے ۔ نظام حیات اور اس کی تنظیم کیا ہے ؟ حقیقتاً یہی وہ مسائل ہیں جن کی تفصیل و تشریح میں افعال نفس کی تفصیل مضمر ہے ، مگر جب تک ہم کو یہ نہ معلوم ہو کہ حیات فی نفسہ کیا ہے ہم یہ کیونکر سمجھ سکتے ہیں کہ تنظیم حیات کیا ہے ، اس لیے اصولاً پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیے کہ حیات کیا ہے پھر مسئلہٗ تنظیم حیات کی طرف متوجہ ہونا چاہیے ۔

منطقیانہ اصول سے انسان کی تعریف ، حیوان ناطق یعنی

حیات | ذی حیات ناطق کی جاتی ہے اور مطلق ذی حیات ، حیوان کی تعریف ، جسم نامی ، حساس و متحرک بالارادہ

کی جاتی ہے ، حیوان کی اس تعریف میں جسم نامی ، جنس اور حساس و متحرک بالارادہ ، فصل ہے یعنی جب کسی جسم نامی میں تخصیص احساس و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو اُس کو حیوان (ذی حیات) سمجھا جاتا ہے ، اس کے یہ معنی ہوئے کہ امتیاز حیوان (ذی حیات) حساس و متحرک بالارادہ ہونا ہی ہے اور اس طرح حیات ، قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ہے۔

اگر حیات کی یہ تعریف صحیح مان لی جائے تو نہ صرف جمادات و نباتات ہی کو بے جان و مردہ ماننا ہوگا بلکہ جنین کو بھی ، (جو جنین حیوان ہی ہوتا ہے) بے جان و مردہ ماننا ہوگا ، اس لیے کہ جمادات و نباتات کی طرح جنین میں بھی احساس و حرکت ارادی کا وجود نہیں پایا جاتا ، حالانکہ جنین حیوان کو حیوان ہی ہونا چاہیے تھا ؟

اگرکہا جائے کہ جنین میں کچھ ابتدائی آثار احساس و حرکت ارادی کے پائے جاتے ہیں اس لیے اُس کو بے جان و مردہ نہیں کہا جاسکتا تو ہم کہیں گے کہ اس قسم کے آثار تو بعض نباتات میں بھی پائے جاتے ہیں ، اگر اسی قسم کے آثار ابتدائی کی بنا پر جنین کو حیوان سمجھا جاتا ہو تو اُن پھلوں اور پودوں کو بھی ، جن میں احساس و حرکت ارادی کی کوئی علامت پائی جاتی ہو ، ذی حیات (حیوان) ماننا ہوگا ؟

اس کے سوا ، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ مان بھی لیا جائے

کہ حیات ، قوت احساس و حرکت ارادی ہی کا نام ھے تو بھی یہ غور طلب ہوگا کہ اس قوت کا انتساب کسی جسم سے کیونکر ہوسکتا ھے اور کوئی جسم چاھے وہ جسم نامی ہو یا غیر نامی حساس و متحرک بالارادہ کس طرح قرار دیا جاسکتا ھے ؟

ماہیت نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کرچکے ھیں کہ جسم ایک مجموعۂ اعراض ھے اور اعراض کے متعلق یہ طےشدہ ھے کہ جوہر کے علاوہ اُن کا کوئی مستقل اور جداگانہ وجود ہی نہیں ہوتا ، اس صورت میں ظاہر ھے کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ نہیں قرار دیا جاسکتا ۔ اس لئے کہ احساس کرنا یا ارادہ کرنا ایک فعل ھے اور افعال کا تعلق جوہر (نفس) ہی سے ہوسکتا ھے نہ کہ اعراض سے ۔

اس مسئلے کے طے ہونے کے بعد کہ جسم کو حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جاسکتا ، ہم کہتے ھیں کہ اگر حیات ، قوت احساس و حرکت ارادی ہی ہو تو بھی نفس کو ذی حیات مانا جاسکتا ھے نہ کہ جسم کو ۔ اس لیے کہ قوت احساس و حرکت ارادی نفس سے متعلق ہوسکتی ھے نہ کہ جسم سے ۔

حاصل اس بحث کا یہ ھے کہ حیوان کی یہ تعریف کہ حیوان ، جسم نامی ، حساس و متحرک بالارادہ کو کہتے ھیں بلحاظ امور مذکور صحیح نہیں ، جسم نامی ہو یا غیر نامی مطلقاً کوئی جسم حساس و متحرک بالارادہ قرار نہیں دیا جاسکتا ۔

حقیقت یہ ھے کہ حیات (زندگی) ایک حرکت نفس کا نام

ھے ، جس کا تعلق بالذات نفس سے اور بالعرض جسم سے ھے یعنی نفس ، محرک اور جسم محل حرکت و متحرک ھے ، اس لیے ھر حرکت جسم فی الواقع حرکت نفس ھی ھوتی ھے اگرچہ اس کا اظہار جسم سے ھوتا ھے۔

اس نقطۂ نظر سے کہ حیات بالذات ایک حرکت نفس ھے ، اگر دیکھا جائے تو اس کائنات کون و فساد کا ذرہ ذرہ بالعرض ذی حیات و حیوان ھے ، اس لئے کہ ھر ذرۂ کائنات ، محل تغیرات پیہم ھے اور ھر تغیر ایک نوع حرکت ھے - یہ صحیح ھے ، تاھم حیات کی یہ ھمہ گیری کچھ امتیازات بھی رکھتی ھے ، اگرچہ ھر شے اس عالم متحرک کی زندہ معلوم ھوتی ھے مگر ھر شے کی زندگی یکساں نہیں۔ جنس حرکت مشترک بھی مگر انواع حرکت مشترک نہیں۔ جماد و نبات و حیوان ھی کی زندگی پر نظر ڈالیے تو مقابلتاً ان انواع کے افعال حیات کا تنوع معلوم ھوتا ھے۔ اگر جمادات کی زندگی حرکت جذب عناصر (تغذیہ) ھی تک محدود ھے تو نباتات کی تغذیہ و تنمیہ اور حیوانات کی تغذیہ و تنمیہ ، احساس و حرکت ارادی اور تولید مثل تک وسیع ھے۔ وجہ یہ ھے کہ حیات ایک حرکت تو ھے لیکن نظام متحرک کے مناسب ھوتی ھے ، اس قید مناسبت نظام متحرک سے تعریف حیات میں اس قدر وضاحت اور ھوجاتی ھے کہ حیات وہ حرکت ھے جس کا نظام متحرک مقتضی ھوتا ھے۔ چوں کہ نظام ھیولانی و ترکیب جسمانی ھر متحرک کی مختلف ھوتی ھے ، اس لیے حرکت حیات بھی یکساں نہیں ھوتی ،

اسی پر قیاس کیجیے حرکت کون و فساد ، فنا و بقا ، جذب و انتشار ، مختلف النوع حرکات اجسام کو کہ ہر حرکت جسمانی ، نظام جسمانی کے مناسب و موافق ہوتی ہے ، انواع حرکت کی تفریق ،

نظام حیات اختلاف ترکیب اجسام پر مبنی ہے ، یہی نظام حرکت حیات ، یا نظام حیات ہے۔

چونکہ موت کو مخالف حیات سمجھا جاتا ہے ، اس لیے

موت تذکرۂ حیات میں اس مسئلے پر بھی کچھ روشنی ڈالنا ضروری ہے ۔ عرف عام میں ، جس حال جسمانی کو ، موت حیوان سمجھا جاتا ہے ، اگرچہ وہ بظاہر ایک دور سکون و جمود جسمانیت معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً ایک عالم انتشار شیرازۂ جسمانیت نوع حیوانی ہوتا ہے ، جسم اس حال میں بھی متحرک ہی ہوتا ہے ، ساکن نہیں ہوتا ، اس لیے کہ انتشار بجائے خود ایک حرکت ہے ، لیکن حرکت انتشار کو حرکت حیات شاید اس لیے نہیں سمجھا جاتا ہے کہ نظام جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں جن انواع حرکات کا مقتضی ہوتا ہے ، یہ حرکت ان کے خلاف ہوتی ہے ، لیکن اس نظریے کے ماتحت کہ ہر حرکت کون و فساد چاہے وہ کسی نظام متحرک کے اقتضا کے موافق ہو ، حرکت حیات ہے ، حرکت انتشار کو بھی مخالف حیات قرار نہیں دیا جاسکتا ، اگرچہ وہ اس حرکت سے مختلف ہو جس کا شیرازۂ جسم حیوانی اپنے قیام کی حالت میں مقتضی ہوتا ہے۔

حیات و موت کی اس صراحت کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب

کلیات افعال نفس، حرکت تنظیم و حرکت حیات

اجسام کا ہر تغیر ایک حرکت ہو اور ہر حرکت ایک فعل نفس تو آپ خیال کرسکتے ہیں کہ جزئیات افعال نفس کا انحصار کس طرح ممکن ہے ؟ لیکن کلیات افعال نفس کی تقسیم اس اصول کے ماتحت کہ ہر حرکت نفس جو نظام متحرک کے مناسب ہوتی ہے ، حرکت حیات ہے ، اس طرح ہوجاتی ہے کہ ہر حرکت حیات چوں کہ مناسب نظام جسمانیت ہوتی ہے اس لیے موخر تنظیم جسمانیت ہوتی ہے اور تنظیم جسمانیت ، جس سے مختلف اجسام کی تشکیل ہوتی ہے خود ایک حرکت نفس ہے تو پہلی قسم ، افعال نفس کی ، حرکت تنظیم ہوئی اور دوسری قسم ، حرکت حیات ۔ نفس کی حرکت تنظیم ہی ، عناصر بسیط کے امتزاج سے اجسام مرکبہ کی بنیاد ڈالتی ہے اور اس طرح انواع اجسام مرکبہ کی ابتدا ہوتی ہے اور حرکت حیات ، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ، وہ حرکت ہے جو بعد تنظیم جسمانیت، اجسام میں ان کے نظام کے اقتضا کے موافق پیدا ہوتی ہے ، یہی اقسام افعال نفس ہیں ، انھیں سے

قوائے نفس ، قوت شعور و ارادہ

قوائے نفس کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ ہر حرکت نفس چاہے وہ حرکت تنظیم ہو یا حرکت حیات ، چونکہ اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے اس لیے اردای ہوتی ہے اور ارادے کے لیے لازمی احتیاج شعور کی ہے ، اس لیے نفس کو نہ صرف ذی ارادہ بلکہ ذی شعور بھی ماننا ہوگا (جیسا کہ ماہیت نفس کی بحث میں اجمالاً کہا جا چکا ہے) یہی قوائے نفس ہیں جن سے تمام افعال نفس وابستہ و متعلق ہیں ۔

اس باب میں جو کچھ اب تک مذکور ہوا وہ قویٰ و افعال نفس کی ایک غیر مخصوص تشریح و توضیح تھی لیکن چونکہ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصی، نفس انسانی اور جمادات قویٰ و افعال نفس انسانی ہیں، جیسا کہ مقدمۂ کتاب میں کہا گیا ہے، اس لیے ہم اس مبحث عام سے اپنے مبحث خاص کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

حیات انسانی و افعال حیات انسانی

نفس کے وہ افعال جن کا مجموعہ حیات انسانی ہے، تغذیہ، تنمیہ، احساس، حرکت ارادی، تولید مثل اور تعقل ہیں۔ یہی وہ افعال ہیں جن کے امتیاز سے نفس انسانی کا تعین ہوتا ہے اور ایک محرک عام (نفس) محرک خاص (نفس انسانی) سمجھا جاتا ہے۔

نوعیت افعال حیات انسانی

اب ان افعال کی نوعیت پر نظر ڈالیے تو یہ افعال باعتبار اپنی نوعیت کے دو طرح کے معلوم ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ جن کے صدور کا ہم کو ہر لحظہ عموماً براہ راست علم ہوتا ہے۔ اور دوسرے وہ جن کا براہ راست علم نہیں ہوتا۔ اول الذکر قسم کے افعال میں، تفکر و تعقل اور جملہ حرکات ارادی داخل ہیں اور آخرالذکر میں تغذیہ و تنمیہ یعنی جملہ اعمال جذب غذا و رفع فضول و نشو و نمائے جسم داخل ہیں۔

دوسری طرح تقسیم افعال حیات انسانی کی اس طرح ہے کہ حیات انسانی دو طرح کے افعال کا مجموعہ ہے، ایک تو وہ جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں مثلاً فکر و

تعقل اور دوسرے وہ جن کے صدور میں ہمارے قصد و ارادے کو کوئی دخل نہیں ہے مثلاً دوران خون و عمل تنفس وغیرہ۔ لیکن اس تقسیم پر ایک یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا گیا ہے کہ نفس کا ہر فعل ارادی ہوتا ہے، لیکن یہاں بعض افعال حیات انسانی کو غیر ارادی مانا جاتا ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہم بعض افعال نفس انسانی کو غیرارادی بھی مانتے ہیں اور چونکہ نفس انسانی بھی نفس کی ایک متعین صورت ہی ہے کوئی جداگانہ حقیقت نہیں، اس طرح حقیقتاً بعض افعال نفس ہی کو غیرارادی مانا جاتا ہے اور یہ صریحی تناقض ہے؟

افعال ارادی و غیر ارادی

یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے جس کے لیے کسی دلیل کی احتیاج نہیں کہ ہماری زندگی کے افعال مختلف نوعیت کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو ہمارے قصد اور ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں، اس تمیز و تفریق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افعال حیات

افعال حیات انسانی کے دو مختلف مراکز

انسانی کے دو مختلف مراکز ہیں، انانیت جو مصدر و مرکز افعال ارادی ہے اور طبیعت جو مصدر و مرکز افعال غیر ارادی ہے۔ اب جو اعمال ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں آتے ہیں وہ ارادی سمجھے جاتے ہیں اور جو ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ہیں وہ غیرارادی سمجھے جاتے ہیں۔

مانا کہ جو افعال ہمارے ارادے کے ماتحت عمل میں نہیں آتے وہ غیر ارادی ہوتے ہیں، لیکن سوال تو یہ نہیں کہ ہم کس نوع کے افعال کو غیر ارادی کہتے ہیں، سوال تو یہ ہے کہ آیا کوئی فعل حیات انسانی غیرارادی ہوتا بھی ہے؟ غور فرمائیے کہ ہم حیات غیرشاعرہ کے جن افعال طبیعی کو غیرارادی سمجھتے ہیں آیا وہ کسی غرض و غایت پر مبنی ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ تو آپ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کسی غرض و غایت پر مبنی نہیں ہوتے، یہ خلاف قیاس ہے کہ حیات طبیعی یا حیات غیر شاعرہ جو بجائے خود ایک مکمل نظام رکھتی ہے، ایسے افعال کا مجموعہ ہو جن کی نہ کوئی غرض ہو نہ غایت، لامحالہ ماننا ہوگا کہ ہر فعل حیات غیر شاعرہ بھی غرض و غایت پر اسی طرح مبنی ہوتا ہے جس طرح حیات شاعرہ کا ہر فعل، مطلب یہ کہ جس طرح ہمارا ہر ارادی فعل کوئی نہ کوئی غرض و غایت رکھتا ہے اسی طرح حیات غیرشاعرہ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہوتا جس کی کوئی غرض و غایت نہ ہو۔ حیات غیر شاعرہ کے افعال، جذب غذا، دفع فضول، عمل تنفس، دوران خون وغیرہ ایسے افعال نہیں جن کے اغراض و مقاصد کا سمجھنا کوئی دشوار امر ہو بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افعال حیات غیرشاعرہ بھی اسی طرح اعراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں جس طرح حیات شاعرہ کے افعال۔ اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر ایسے افعال کو بھی، جن کی بنا اغراض و مقاصد پر ہو غیرارادی سمجھا جا سکتا ہے، تو پھر افعال ارادی و غیر ارادی میں ما بہ‌الامتیاز کیا باقی رہ جاتا ہے؟

حقیقت اتنی ہی ہے کہ اگرچہ حیات غیرشاعرہ کے افعال بھی غیر ارادی نہیں ہوتے لیکن ہم ان کو اس لیے ارادی نہیں سمجھتے کہ وہ ہمارے ارادے یا ارادۂ انانیت کے ماتحت عمل میں نہیں آتے ۔ اگر ہم یہ معلوم کرسکیں ہم اور ہمارا ارادہ یا انانیت و ارادۂ انانیت کیا ہے تو افعال ارادی و غیر ارادی کی کوئی الجھن بغیر سلجھے نہ رہ جائے ۔

ماہیت نفس کی بحث میں یہ کہا جا چکا ہے کہ جب نفس (نفس مطلق) اعراض جسمانیت انسان سے متعلق ہوتا ہے تو نفس انسانی سمجھا جاتا ہے اور اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب اعراض حیات شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو انانیت اور جب اعراض حیات غیر شاعرہ سے متعلق ہوتا ہے تو طبیعت قرار دیا جاتا ہے ۔

اس کثرت تعینات نفس کا سبب یہ ہے کہ اس اس عالم اجسام میں مختلف انواع اجسام ہیں اور ہر نوع کا نظام جسمانی کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور رکھتا ہے اور یہ بحث حیات میں کہا جا چکا ہے کہ حرکات یا افعال نفس ، نظام جسمانیت ہر نوع کے مناسب ہوتے ہیں اس طرح تفریق نوعیت اجسام سے افعال نفس کے بھی مختلف انواع ہوجاتے ہیں ۔ اب انہیں مختلف انواع افعال کے اعتبار سے نفس جمادی ، نفس نباتی ، نفس حیوانی اور نفس انسانی کی تمیز و تفریق ہوتی ہے ۔ اگرچہ وحدت نفس فی نفسہ کثرت کو قبول نہیں کرتی مگر بر بنائے اختلاف اعمال امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ضرور ہوتی ہے ۔

نظام حیات شاعرہ جن افعال کا مقتضی ہے وہ یہی افعال ہیں جن کو امتیازاً افعال ارادی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نفس کو انہیں افعال مخصوص کے محرک ہونے کی حیثیت سے انانیت قرار دیا جاتا ہے - اصل میں ہماری انانیت ، نفس کی ایک متعین صورت ہے ، جس کی تشکیل آن مخصوص افعال ہی سے ہوتی ہے جن کے صدور کا نظام حیات شاعرہ مقتضی ہے - جس طرح نفس اپنے آن مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات شاعرہ مقتضی ہے ، انانیت کہلاتا ہے ، یوہیں آن غیر مخصوص افعال کے صدور کی بنا پر جن کے صدور کا نظام حیات غیر شاعرہ اور نظام حیات دیگر انواع مقتضی ہے ، طبیعت کہلاتا ہے -

انانیت و طبیعت

ماہیت انانیت معلوم کرنے کے بعد یہ سمجھ لینا کچھ دشوار نہیں کہ ہم جس حرکت کو ارادۂ انانیت یا اپنا ارادہ کہتے ہیں وہ اگرچہ نفس (۱) کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر بعینہ ارادۂ نفس نہیں ہوتا ، یعنی ارادۂ انانیت ، ایک فعل نفس ہوتا ہے ارادۂ نفس نہیں ہوتا (۲) - یوہیں جس حرکت طبیعی کو ہم ایک فعل غیرارادی کہتے ہیں ، وہ بھی نفس کا ایک ارادی فعل ہوتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ حدود انانیت میں نفس کا ارادی فعل ہمیں اپنا

ارادۂ انانیت

---

(۱) نفس سے مراد یہاں ' نفس انسانی نہیں بلکہ مطلق نفس ہے -

(۲) جس طرح ارادۂ انانیت ، نفس کا ایک عمل مخصوص و متعین ہے 'ارادۂ نفس نہیں ' اسی طرح شعور انانیت بھی نفس کا ایک متعین فعل ہے ' بعینہ شعور نفس نہیں ' کہنا یہ ہے کہ ہماری انانیت کا یا ہمارا شعور ارادہ از قبیل افعال نفس ہے ' شعور و ارادۂ نفس نہیں -

شعور انانیت

یا انانیت کا ارادی فعل معلوم ہوتا ہے (۱) اور حدود طبیعت میں نفس کا ارادی فعل چونکہ اُس کے صدور سے ہماری انانیت غیر متعلق ہوتی ہے ، اس لیے غیرارادی معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح معلوم ہوا کہ افعال حیات انسانی میں ارادی و غیرارادی کی تفریق باعتبار انانیت ہے ، ہمیں اپنے یا اپنی انانیت کے افعال کے مقابلے میں افعال طبعی غیرارادی معلوم ہوتے ہیں ، ورنہ حقیقتاً نفس کے اعتبار سے نفس کا کوئی فعل غیرارادی نہیں ہوتا۔ چونکہ افعال ارادی و غیر ارادی کی تفریق ان مختلف اعتبارات سے ہے اس لیے کوئی تناقض نہیں۔

یہ مان کر کہ افعال حیات انسانی اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ یعنی افعال ارادی و غیرارادی ، اب ہم افعال ارادی و غیر ارادی کی صراحت کرتے ہیں۔

صراحت انواع افعال ارادی و غیر ارادی

اصناف نوع افعال ارادی ، تعقل (سوچنا سمجھنا) ، ارادت (۲) (کسی عمل کا ارادہ کرنا) اور تعمل (کوئی عمل کرنا) ہیں۔

اصناف نوع افعال غیرارادی ، تغذیہ (جذب غذا ، ضمناً دفع فضول) تنمیہ (نشو و نما) اور تولید مثل ہیں۔

---

(۱) یہ شعور نتیجہ ہوتا ہے، حیات شاعرہ کے نظام شعور یعنی ذہنیت کا کہ ہم نفس کے اراردی افعال کو اپنے ارادی افعال سمجھتے ہیں اور اس کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے کہ پہلے ہم اپنی ایک ممتاز شخصیت محسوس کرتے ہیں جس کو ہم لفظ آنا یا میں یا ہم سے تعبیر کرتے ہیں پھر اس امیاز سخصیت کے ساتھ افعال ارادی کا تعلق محسوس ہوتا ہے

(۲) ارادت، ہمارے نزدیک ارادت یعنی ارادہ، عمل بھی نفس انسانی کا ایک ارادی فعل ہے اس لیے کہ نفس انسانی کسی ارادے پر مجبور نہیں اگرچہ محرکات ارادہ مقتضی ارادہ ہوں۔

اس کے بعد آپ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ ہم کس طرح سوچتے سمجھتے ہیں، تعقل و اصول تعقل و ذرائع تعقل یعنی نظام ذھنیت کیا ھے، ارادہ کسے کہتے ھیں، محرکات ارادہ کیا ہوتے ھیں اور حیات غیرشاعرہ یا حیات طبعی تفصیلاً کیا ھے، تفصیلات فصول آئندہ کو غور سے دیکھیے۔

تفکر و تعقل

آپ کو معلوم ھے کہ قصر فکر و تعقل کی بنیاد اساسی یہی حواس ھیں جنھیں حواس ظاھری کہتے ھیں، یہ حیات شاعرہ میں اس قدر اھمیت رکھتے ھیں کہ اگر یہ نہ ھوں تو ھم اپنے پرائے سبھی سے نا آشنا ھو جائیں۔ کسی ایسے شخص کے حال پر غور کیجیے جس کا بدن تو سن ھو اور وہ اس کے ساتھ ھی آنکھ، کان اور قوت شامہ و ذائقہ سے محروم ھو۔

بعض اوقات جب ھم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ھیں تو ھمیں کسی بات کا ھوش نہیں ھوتا، نہ کچھ دکھائی دیتا ھے، نہ کچھ سنائی دیتا ھے، اس حال میں اور کیا ھوتا ھے، یہی تو کہ ھمارے عدم التفات کی وجہ سے ھمیں ان چیزوں کا شعور نہیں ھوتا جو ھمارے احساسات ظاھری پر اپنا اثر ڈالتی ھیں، اس سے ایک نتیجہ یہ بھی نکلتا ھے کہ اگرچہ ھمارے ادراک کی ابتدا احساس سے ھوتی ھے، لیکن کسی شے کے ادراک کے لیے تنہا احساسات ظاھری ھی کافی نہیں، اور بھی کچھ ذرائع

ہیں ، منجملہ اُن کے التفات نفس بھی ہے کہ بغیر التفات نفس ہمیں شعور محسوسات نہیں ہوتا ، اسی طرح کچھ اور ذہنی قوتیں ہیں ، جو معاون ادراک ہیں ۔ لیکن وہ کون کون سی ہیں ؟ اس کا علم معمولی طور پر ، جب ہمارا ذہن اپنا کام کرتا ہے ، تو ہمیں نہیں ہوتا ۔ البتہ جب کوئی فرق ہمیں اپنے یا پرائے ذہنی کاموں میں مقابلتاً معلوم ہوتا ہے تو سمجھ میں آتا ہے کہ ہماری اپنی یا پرائی ذہنیت میں کیا نقص ہے ۔ یعنی یہ تفریق کس قوت کے نقصان سے وابستہ ہوسکتی ہے ۔ اس کو اس طرح سمجھیے :

فرض کیجیے

نظام ذہنیت

۱ ۔ ایک شخص ہے جو مادر زاد اندھا اور بہرا ہے ، ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کسی شے کے متعلق بہت کم واقفیت حاصل کرسکتا ہے ۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ احساسات ظاہری ، یعنی حواس ، کہاں تک معاون ادراک ہیں ۔

۲ ۔ ہم کسی خاص خیال میں مستغرق ہوجاتے ہیں ، اس حالت میں ، ہمیں کچھ سنائی دیتا ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے ۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ادراک میں توجہ نفس کو بڑا دخل ہے ۔

۳ ۔ عام طور پر دنیا بعض چیزوں کو دلکش سمجھتی ہے ۔ کون ہے جسے مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح نہ ہوتے ہوں ، مگر ایک شخص ہے کہ اُس پر کسی دلچسپ سے دلچسپ

منظر کا کوئی اثر ہی نہیں پڑتا ، کسی قسم کے آثار شگفتگی ہی اس میں پیدا نہیں ہوتے ۔ یہ غیر معمولی تفریق دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ یہ شخص مردہ دل ہے ، اس کی طبیعت میں اس قسم کے حسیات ہی نہیں ہیں ۔ یہ ہے نقصان احساسات نفس ۔

۴ ۔ ایک شخص بڑی گرمجوشی سے ملتا ہے ، لیکن ہم اس کی صورت دیکھتے ہیں ، وہ اپنے تعلقات سابقہ یاد بھی دلاتا ہے لیکن پھر بھی خیال نہیں آتا ، یہ ہے قوت حافظہ کا نقص ۔

۵ ۔ اگرچہ بارہا ایک ہی قسم کے واقعات کے اجتماع سے ایک ہی قسم کے نتائج ایک شخص دیکھ چکا ہے مگر پھر بھی اسی قسم کے اسباب کو مجتمع دیکھ کر اس کا ذہن نتیجے کی طرف منتقل نہیں ہوتا ۔ مثلاً اس نے سرکہ جب استعمال کیا کھانسی بخار میں مبتلا ہوگیا مگر آج پھر استعمال کر رہا ہے اور اس کا ذہن مطلقاً تجربات سابقہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ، یہ ہے نقصان یا فقدان ، قوت انتقال ذہن کا ۔

۶ ۔ بعض اشخاص معمولی معمولی باتوں سے ، خلاف قیاس عجیب عجیب نتائج نکالتے ہیں ، مگر ہم میں یہ بات نہیں کہ کسی کے چین جبیں کو علامت غم پنہاں سمجھیں ، معلوم ہوا کہ یہ کام ، قوت واہمہ کا ہے ۔

اس طرح معلوم ہوا ہے کہ ذرائع تفکر حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ حواس ظاہری اور یہ تمام ذرائع پر مقدم ہیں ۔

۲ ۔ توجہ نفس ۔

۳ ۔ احساسات نفس ۔

۴ قوت حافظہ ۔

۵ قوت انتقال ذہن ۔

۶ قوت واہمہ ۔

یہ ہے نظام ذہنیت ، اگر اس نظام سے ایک شے بھی نکال لی جائے تو پورا نظام بے کار ہوجاتا ہے ۔

جب ہم کسی نا معلوم شے کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو انہیں ذرائع سے کام لیتے ہیں ، اسی عمل کا نام ، عمل فکر و تعقل ہے ، لیکن یہ ذرائع کس طرح اور کہاں تک معاون تعقل ہیں ، یہ معلوم کرنے کے لیے فرداً فرداً ہر ذریعۂ تفکر پر غور کرنا ہوگا ۔

حواس

ماہیت احساس

اگر آپ ماہیت احساس پر غور کریں تو احساس کو ایک طرح کی حرکت انفعال و تاثر پائیں گے ، جس طرح ، حرارت ، روشنی ، آواز وغیرہ ، مختلف عوامل موثرہ فضائے متصل میں ایک تموج پیدا کردیتے ہیں یوہیں موثرات مختلفہ کے اثر سے اعصاب احساس میں ایک حرکت انفعال و تاثر پیدا ہوتی ہے ، اسی کو ہم احساس یا کسی شے کا محسوس ہونا کہتے ہیں ۔ معمولی طور پر تو ہمیں اس حرکت کا جو احساس کہلاتی ہیں اس طرح تمیز نہیں ہوتا کہ ہم اسے کسی قسم کی ، کوئی حرکت سمجھ سکیں مگر جب موثرات شدید و

قوی ہوتے ہیں تو نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے کہ واقعی اشیاے خارجی کے اثر سے اعصاب احساس میں کوئی حرکت پیدا ہوتی ہے، سخت چیخ و پکار سے کانوں میں جھنجھناہٹ پیدا ہوجاتی ہے، تیز روشنی سے آنکھوں میں چکاچوند، تلملاہٹ (خیرگی) پیدا ہوجاتی ہے، زیادہ ترش چیزوں سے زبان اذیت پاتی ہے، سخت سردی میں جسم سن ہوجاتا ہے، اسی طرح اور شدید موثرات کا اثر نمایاں طور پر معلوم ہوتا ہے - اسی سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کیفیت احساس ایک حرکت انفعال و تاثر ہے -

چونکہ کائنات خارجی (خارج از نفس) مختلف اعراض کا مجموعہ ہے، اس لیے اس کا احساس بھی مختلف حواسوں سے ہوتا ہے، آواز کانوں سے، ذائقہ کام و زبان سے، بو، ناک سے، شکل، رنگ، فاصلہ وغیرہ، آنکھ سے، گرمی سردی، سختی نرمی، جسامت وغیرہ چھونے سے معلوم ہوتی ہے -

مگر احساس کے لیے دو لازمی شرطیں ہیں، ایک کا تعلق

شرائط احساس

تو نظام جسمانی سے ہے یعنی تنظیم نظام اعصاب احساس اور دوسری کا تعلق خود نفس سے ہے یعنی نفس کا آمادۂ احساس ہونا یا التفات نفس -

پہلی شرط کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیجیے کہ جب بعض امراض دماغی کی حالت میں، نظام عصبی میں کچھ نقص پیدا ہوجاتا ہے تو ذہن کسی شے کو محسوس ہی نہیں کرسکتا مثلاً خدر یعنی سن کے عارضے میں احساس لمس جاتا رہتا ہے یا غشی و بے ہوشی میں کہ جسم ہر حاسے کے اعتبار سے بے حس

ہوجاتا ہے ۔ اسی طرح نفس کا آمادۂ احساس ہونا یعنی توجہ و التفات نفس بھی ایک لازمی شرط، احساس کے لیے ہے، جب ہم کسی گہرے خیال میں ڈوب جاتے ہیں تو نہ کوئی بات سنائی دیتی ہے نہ کچھ دکھائی دیتا ہے، حالانکہ اعصاب بصر پر، مرئیات (دکھائی دینے والی چیزیں) اور اعصاب سماعت پر آوازیں، اپنا اثر ڈالتی ہیں لیکن عدم التفات نفس کی وجہ سے ہمیں اُن کا شعور نہیں ہوتا، یعنی اعصاب احساس کو احساس تو ہوتا ہے مگر نفس کو شعور نہیں ہوتا (اس طرح اور اس صورت میں کسی شے کا احساس، عدم احساس کے برابر ہوتا ہے یا محسوس ہونا، محسوس نہ ہونے کے مرادف ہوتا ہے ۔

تفریق احساس و شعور

اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساس و شعور دو جداگانہ چیزیں ہیں، کیفیت احساس وہ حرکت ہے جو موثرات کے اثر سے، اعصاب میں پیدا ہوتی ہے اور شعور وہ تکیف نفس ہے جو ممیز کیفیت احساس ہے ۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سے سمجھیے ۔ فرض کیجیے، ہمارے جسم پر کوئی چنگاری پڑجاتی ہے اور ہمیں جلن معلوم ہوتی ہے تو یہ جلن وہ کیفیت ہے جو اعصاب احساس میں پیدا ہوتی ہے اور معلوم ہونا جسے کہتے ہیں یہ وہ کیفیت ہے جو خود نفس میں پیدا ہوتی ہے ۔ غور کرنے سے دونوں کیفیتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے، پہلی کیفیت احساس ہے اور دوسری کیفیت جو پہلی کیفیت کی ممیز ہے، شعور ہے، اس طرح احساس کیفیت عصبی اور شعور کیفیت نفسی ہے ۔ یہ ہے تفریق احساس و شعور ۔

توجہ نفس

دوسرا ذریعۂ تعقل، توجہ نفس ہے۔ توجہ نفس کیا ہے؟ نفس کی ایک حرکت ذہنی جو تمام ذہنی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کرلیتی ہے، کبھی وہ مرکز کوئی تصور ہوتا ہے، کبھی کوئی تاثر یعنی اس آمادگی جمعیت خاطر کے لیے کچھ نہ کچھ اسباب و محرکات ضرور ہوتے ہیں، مثلاً کبھی کسی شے سے دلچسپی جانب توجہ ہوتی ہے اور کبھی کسی شے کی اہمیت کا احساس یا جذبات غم و الم و شوق و محبت وغیرہ۔

برخلاف اس کے ہمارا نفس ان امور کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا، جن سے اُسے دل چسپی نہ ہو۔ جن میں کوئی کشش نہ ہو۔ جن میں کوئی اہمیت نہ ہو یا جو موثر نفس نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف امور سے دل چسپی کے مدراج مختلفہ کے ساتھ توجہ نفس کے درجات بھی مختلف ہوتے ہیں۔

احساسات نفس

۱۔ آنکھوں سے تو ہم کو شکل و صورت اور متعلقات نظر، ہی معلوم ہوتے ہیں، لیکن بلا تامل و تفکر کسی شے کے دل کش ہونے کا فیصلہ ہم کیوں کر کر لیتے ہیں؟

۲۔ کانوں سے تو صرف آواز ہی سنائی دیتی ہے، نغمات اور کرخت آوازوں میں اس اعتبار سے امتیاز کہ نغمات کو دل نواز اور کرخت آوازوں کو جاں فزا سا قرار دیا جائے کس حاسے کا کام ہے؟

۳ - کسی شخص کی مصیبت کا حال سن کر ہمارا دل کیوں بھر آتا ہے ؟

۴ - بعض امور ہم کو شرمناک کیوں معلوم ہوتے ہیں ؟

۵ - مرغزار و آب رواں کے نظارے باعث تفریح کیوں ہوتے ہیں ؟

۶ - ان امور کا اندازہ کون کرتا ہے ؟

آپ یہی کہیں گے کہ ہمارا دل ، نہیں وہ احساسات نفس ہی ہیں ، جو ان امور کا اندازہ کرتے ہیں نہ یہ کام ظاہری حواسوں کا ہے نہ غور و فکر کا -

اشیائے کائنات میں بعض خصوصیات تو ایسی ہوتی ہیں ، جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں ہی سے محسوس کر لیتے ہیں ، یعنی تمام مظاہر شکل ، آوازیں ، خوش بو ، بدبو ، ذائقے ، گرمی ، سردی سختی نرمی وزن اور جسامت وغیرہ - اور بعض ایسی کہ آن کا علم بغیر غور و فکر و تجربہ و مشاہدہ ہم کو نہیں ہوتا - مثلاً اشیا کے مخفی خواص یا آن کے منافع و مضار -

یہ دونوں قسم کی خصوصیتیں جب ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو ان میں سے بعض کو نفس پسند کرتا ہے ، بعض کو ناپسند ، بعض کو قبول کرتا ہے ، بعض کو رد ، بعض کو اچھا سمجھتا ہے ، بعض کو برا ، کوئی شے گوارا ہوتی ہے ، کوئی ناگوار -

یہ مرغوب و غیر مرغوب کی تمیز و تفریق احساسات نفس ہی

سے وابستہ ہے۔ اگر یہ احساسات نہ ہوتے تو نہ ہم کسی شے کو پسند کرسکتے تھے ، نہ کسی کو ناپسند یعنی نہ کسی شے کو پسندیدہ کہہ سکتے تھے نہ کسی کو نا پسندیدہ۔

اس طرح اشیا کے حسن و قبح کا ادراک ، احساسات نفس ہی سے متعلق ہے اور اس طرح احساسات نفس ہی فارق زشت و خوب ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشیا کے حسن و قبح ، اچھائی برائی کا ادراک تو عقل سے وابستہ ہے نہ کہ احساسات نفس سے یعنی ہم عقل سے کسی شے کو پسندیدہ ناپسندیدہ سمجھتے ہیں ، کسی حاسے سے نہیں ؟

اشیا کی وہ خصوصیتیں جن کو ہم اپنے ظاہری حواسوں سے محسوس کر لیتے ہیں ، اُن کا پسند نا پسند کرنا ، بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ حسیات نفس ہی کا کام ہے۔ اب رہیں وہ خصوصیتیں جن کا علم تجربے و مشاہدے سے ہوتا ہے یا جن کو ہم مفید و مضر تجربے و مشاہدے سے سمجھتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوسکتا ہے کہ اُن کا پسند و نا پسند کرنا بھی نفس ہی کا کام ہے ، اس لیے کہ عقلاً ، تو ہم نے اس قدر معلوم کیا کہ یہ شے معاون مقاصد حیات ہے اور یہ شے مخالف لیکن مضر و مفید کو پسند و نا پسند کرنا تو احساسات نفس ہی کا کام ہے۔ مثلاً ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں ، اُس کی خوشبو سونگھتے ہیں۔ وہ ہمیں خوشنما معلوم ہوتا ہے ، ہمارا نفس اُسے پسند کرتا ہے ، یہاں گلاب کی شکل ، رنگ اور خوشبو وغیرہ یہ تمام خصوصیتیں ایسی ہی تھیں کہ جن کو ہم نے ظاہری حواسوں سے محسوس

کیا اور نفس نے آنھیں پسند کرلیا اور گلاب کو ایک پسندیدہ شے سمجھا ۔

اب گلاب میں بعض خصوصیتیں تجربے سے ایسی بھی معلوم ہوتی ھیں جن کا احساس براہ راست ظاھری حواس نہیں کرسکتے یعنی دوا اس کا مفید صحت ہونا یا دافع مرض ھونا ، اس اعتبار سے بھی نفس ھی ، گلاب کو بہ اعتبار اس کے مفید صحت ہونے کے بھی پسند کرتا ھے ۔

حقیقت یہ ھے کہ پسندیدگی اور نا پسندیدگی کے تمام تاثرات نفس ھی میں پیدا ھوتے ھیں اور بنیاد ان تاثرات کی احساسات نفس ھی ھیں ، نفس ھی میں بطور خود استعداد عوامل مختلفہ کے تمیز و تفریق کی ھے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اشخاص ایک شے کو مرغوب سمجھتے ھیں ، بعض اسی کو مکروہ ، یہی حال تمام محسوسات و مدرکات کا ھے ، کسی کو کچھ پسند ھے تو کسی کو کچھ ، اس صورت میں ، احساسات نفس کی بنا پر ، کوئی عام حکم کسی شے کے اچھے یا برے ھونے کا کیوں کر لگایا جاسکتا ھے ۔ اور صورت میں یہ احساسات کسی صحیح علم کا معیار کیوں کر ھو سکتے ھیں ؟

احساسات نفس ، اپنی نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں فطرتاً منقسم ھیں ، یعنی احساسات نوعی ، احساسات صنفی یا قومی ، احساسات شخصی ۔

احساسات نوعی وہ احساسات ہیں جو ہر انسان میں مشترک ہوتے ہیں ، صنفی وہ احسات ہیں جو ہر صنف انسان میں حالات اصناف کے اختلاف و اختصاص کی وجہ سے خاص ہوتے ہیں ،

اور شخصی وہ احساسات ہیں جو ہر شخص میں اُس کے شخصی افکار و حالات کے اختلاف و تخصیص کی بنا پر ، مخصوص تر ہوتے ہیں۔

اس طرح ہر شخص میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں ، نوعی ، صنفی اور شخصی ۔

اس صورت میں نوعی احساسات کی بنا پر جو حکم کسی شے کے متعلق ، اُس کے پسندیدہ یا نا پسندیدہ ہونے کے اعتبار سے یا مرغوب و غیر مرغوب یا باعث انبساط و انقباض ہونے کے اعتبار سے لگایا جائے گا ، اُس کی صحت میں کیا شک ہوسکتا ہے ۔

عام طور پر انسان جن چیزوں کو نا پسند کرتا ہے ، اُن کے نا پسندیدہ ہونے میں کس کو تامل ہوسکتا ہے ؟ اب رہے وہ حسیات جن کا تعلق صرف اصناف و اشخاص ہی سے ہے اُن کی بنا پر البتہ کوئی عام حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ :-

وہ احسات جو جملہ افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں یعنی نوعی احساسات یہ ہیں ۔

۱ ۔ احساس انانیت یعنی اپنی انانیت کا احساس ، یہ وہ احساس ہے جس کی بنا پر انسان خود اپنی ذات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے ۔

۲ - احساس غیرت ، شرمناک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے -

۳ - احساس شجاعت ، مخالفات عزت و غیرت اسی کی بنا پر قابل مدافعت معلوم ہوتے ہیں -

۴ - احساس غضب ، نا۔رضیات کا ممیز ، یہ حاسہ بھی ہے -

۵ - احساس رغبت ، اسی سے مرغوبات کا امتیاز ہوتا ہے -

۶ - احساس نفرت ، مکروہات کا امتیاز اسی سے وابستہ ہے -

۷ - احساس محبت یا حاسہ جمال ، یہ حاسہ ، جمال کا (چاہے جمال ، صوری ہو یا معنوی) آئینۂ فطری ہے -

۸ - احساس خوف ، خوفناک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے -

۹ - احساس مسرت ، مسرت بخش امور کا اندازہ کرنے والا حاسہ -

۱۰ - احساس غم ، باعث غم ، احساس غم ہی سے معلوم ہوتا ہے -

۱۱ - احساس رشک ، قابل رشک امور کا اندازہ اسی حاسے سے ہوتا ہے -

۱۲ - احساس شوق علم ، علمی دلچسپی اسی حاسے سے وابستہ ہوتی ہے -

۱۳ - دوسروں کی مصیبت کا احساس یا حاسۂ ہمدردی -

۱۴ - احساس منت پذیری یا احساس شکر گذاری -

۱۵ - حاسۂ ضمیر ، عملی زندگی میں امتیاز حقوق کرنے والا حاسہ -

۱۶ - احساس حیرت ، حیرت انگیز امور کا احساس اسی حاسے سے وابستہ ہے -

١٧ - احساس مزاح ، مضحک امور کا علم اسی حاسے سے ہوتا ہے -

١٨ - ماں کی محبت اولاد کے ساتھ ، اگرچہ احساس محبت ہی کی تحت میں ہے مگر باعتبار کیف ایک خاص امتیاز ضرور رکھتی ہے -

١٩ - احساس مدنیت یا حاسۂ تمدن پسندی -

یہ تو وہ بسیط احساسات ہیں جو فطرتاً نوع انسانی میں پائے (١) جاتے ہیں - اب انہیں احساسات کی بنا پر فہم سلیم کے اثر سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں بعض مرکب احساسات بھی پیدا ہوتے ہیں -

مثلاً - احساس شخصیت سے ، خودداری و خوداعتمادی -

احساس شجاعت سے ، استقلال ، ہمت ، اقدام -

احساس غضب سے تحمل سلبی طور پر اور احساس مدافعہ ایجابی طور پر -

احساس ہمدردی سے ، ایثار ، سخاوت ، رحم ، کرم -

احساس ضمیر سے ، دیانت ، امانت ، عدالت ، راستی ، ایفاے عہد خوش معاملگی ،

احساس غم سے ، صبر ، سلبی طور پر اور فریاد و اظہار غم ایجابی طور پر -

---

(١) فطرتاً نوع انسانی میں پائے جانے کے معنی یہ ہیں کہ یہ احساسات داخل فطرت ہیں اگرچہ اظہار ان کا تدریجاً ہوتا ہے ، ان میں سے بعض احساسات تو ایسے ہیں کہ ان کے آثار زمانۂ شیرخوارگی ہی سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً خوف ، غضب ، رغبت ، نفرت ، وغیرہ اور کچھ ایسے ہیں جن کا اظہار تدریجاً نشو و نماے ذہن کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے -

احساس منت پزیری سے ، احساس مدح و ثنا ۔

احساس تمدن پسندی سے احساس سیاست ۔

اس طرح اس قسم کے تمام احساسات کا شمار بھی ، جو نوعی احساسات پر مبنی ہیں اور تمام کامل الفطرت انسانوں میں افکار صحیح کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں ، احساسات نوعی میں ہے ۔

یہی وہ احساس ہیں جن کی بنا پر ہم محسوسات و مدرکات کو قابل قبول ، مرغوب ، پسندیدہ ، گوارا ، اچھا ، اہم ، دلچسپ ، باعث تفریح ، موافق ، سکون بخش ، مسرت افزا ، جانفزا یا قابل رد ، غیر مرغوب ، ناپسندیدہ ، ناگوار ، برا ، غیر اہم ، غیر دلچسپ ، باعث تکلیف ، مخالف ، پریشان کن ، غم انگیز ، جانفرسا ، وغیرہ ناموں سے ایک کلیے کے طور پر موسوم کیا کرتے ہیں ۔

فی الواقع یہ امور ، ان احساسات سے کہاں تک وابستہ ہیں ، اس کا اندازہ کرنے کے لیے ، ایک حاسۂ جمال ہی کو لے لیجیے ، اگر یہ حاسہ ہم میں نہ ہو تو لاکھ کوئی سمجھائے کہ بہار رنگیں ، زمردیں مرغزار ، شہابی شفق ، نیلگوں آسمان ، تاروں بھری رات ، مترنم آبشار ، پرسکون وادیٔ کوہسار ، سامعہ نواز نغمات اور تمام مناظر و مظاہر رنگ و بو ، دلکش و کیف پرور ہیں ، مگر ہم کسی طرح نہ مان سکیں گے ۔

جب مظاہر جمال کی دلکشی کا احساس ، حاسۂ جمال ہی پر منحصر ہو تو اشیا کی دیگر خصائص زشت و خوب کا احساس ، دیگر احساسات پر کیوں نہ مبنی سمجھا جائے ۔

یہاں تک تو نوعی احساسات کی تشریح و توضیح تھی ، اب صنفی احساسات ملاحظہ فرمائیے اور وہ یہ ھیں ۔ احساسات قومیت و وطنیت ۔

اپنی مخصوص معاشرت کی عزت و قدر ۔

اپنے مخصوص رسم و رواج کی خوبی کا احساس ۔

ع ۔ خار وطن از سنبل و ریحاں خوشتر ۔

شخصی احساسات کی تشریح یہ ھے ۔

اگر انسان کو باعتبار اشتراک نوعیت دیکھا جائے تو ھر انسان ، خواہ وہ دنیا کے کسی حصے کا رھنے والا ھو اور کوئی زبان رکھتا ھو ، کسی وضع قطع اور صورت شکل کا ھو ، انسان ھے ، لیکن اگر باعتبار اختلاف صنفیت و شخصیت دیکھا جائے تو دو انسان کسی ایک بات میں بھی آپس میں نہیں ملتے ، قطع نظر وضع و لباس کے صورت کا اختلاف ، قد و قامت کا اختلاف ، خد و خال کا اختلاف ، زبان کا اختلاف ، یہ تو ظاھری اختلافات ھیں ، باطنی لحاظ سے ، دماغی ساخت کا اختلاف ، ذھنی قوتوں کا اختلاف ، افکار کا اختلاف ، اطوار کا اختلاف ، ایک دو اختلافات ھوں تو کہا جائے ۔

دیکھیے ایک ھی حقیقت یعنی نفس انسانی ، کس قدر مظاھر مختلفہ میں رونما ھے اور پھر بے سبب بغیر کسی نظام کے نہیں ، اشتراک و اختلاف کے بھی اسباب ھیں ۔

الف ۔ اسی طرح ، اگرچہ احساسات نوعی تمام انسانوں میں مشترک ھوتے ھیں ، پھر بھی مرضیات و نامرضیات ، کا دائرہ

ہر شخص کا کچھ نہ کچھ مختلف ہوتا ہی ہے - یعنی ہر شخص کے احساسات نوعی کے محسوسات میں کچھ تفریق ہوتی ہی ہے - اور یہ نتیجہ ہوتا ہے حالات گرد و پیش کے اختلاف کا ، مثلاً زید میں احساس نفرت ہے اور اس کی بنا پر وہ متعدد چیزوں کو قابل نفرت سمجھتا ہے جن میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن سے تمام انسان نفرت کرتے ہیں اور کچھ ایسی ، جن سے اور لوگ تو نفرت نہیں کرتے صرف زید ہی اُن سے نفرت کرتا ہے ، مثلاً مشاغل میں ، اُسے سیر و تفریح سے نفرت ہے ، علوم میں ریاضیات سے نفرت ہے ، اخلاقیات میں ، تحمل کو بزدلی کا مرادف سمجھتا ہے ، یہ ہیں زید کے شخصی احساسات -

ب - چور ، ڈاکو ، بدمعاش ، دنیا کی نظر میں ذلیل ہوتے ہیں مگر وہ اپنے آپ کو ایسا نہیں سمجھتے ، یہ ہے شخصی احساس -

ج - بعض اشخاص میں ناقص الفطرت ہونے کی وجہ سے ، بعض نوعی احساسات جبلی طور پر نہیں ہوتے ۔ اس لیے ان کے اضداد پائے جاتے ہیں مثلاً احساس غیرت نہیں ہوتا ، اس لیے بے غیرتی و بے حیائی پائی جاتی ہے - حاسۂ شجاعت نہیں ہوتا ، اس لیے بزدلی پائی جاتی ہے - یہ شخصی احساسات ہیں -

بعض اشخاص میں مخالف فطرت تعلیم و تربیت کے اثر سے بعض نوعی احساسات ضعیف و مردہ ہوجاتے ہیں - اس صورت میں بھی حسیات مردہ کے اضداد اُن میں پیدا ہوجاتے ہیں ، مثلاً احساس عزت کے بجائے دنائت ، ہمدردی کے بجائے بے رحمی ،

سخاوت کے بجائے بخل اور یہ شخصی احساسات ہیں۔

د ۔ بعض اوقات ایک حاسہ دوسرے حاسے سے مغلوب ہوکر ایک شخصی حاسے کی بنیاد ہوجاتا ہے مثلاً غلبۂ محبت ، غم عزت و آبرو سے بے نیاز کردیتا ہے یا غلبۂ خوف و غضب میں انسان خلاف عزت و ضمیر باتوں کو اختیار کرلیتا ہے یہی صورت انتہائے رغبت یعنی حرص و ہوس میں ہوتی ہے۔

ہ ۔ بعض اوقات کوئی حاسۂ نوعی ، مشق یعنی عمل پیہم یا کسی شخص کی فطرت مخصوص کی وجہ سے ، غیر معمولی ارتقائی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ مثلاً ہمدردی ایک حاسۂ نوعی ہے - مگر بعض اشخاص میں یہ حاسہ اس قدر بڑھ جاتا ہے یا پیدائشی طور پر بڑھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ کسی شخص کی مصیبت دیکھ ہی نہیں سکتے۔ اس لیے ایسے مواقع سے گریز کرتے ہیں یا گریز کرنے لگتے ہیں۔

و ۔ بعض اوقات ، انحطاط احساسات سے بھی شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے۔ مثلاً حاسۂ رغبت کے انحطاط و تنزل غیرمعمولی سے ایک علم بےرغبتی جو رہبانیت کے مرادف ہوتی ہے - پیدا ہوجاتی ہے۔ غرضکہ احساسات نوعی جب اپنی حدود سے متجاوز ہوجاتے ہیں تو شخصی احساسات کی صورت اختیار کرلیتے ہیں چا ہے تجاوز اُن کا بہ اعتبار ارتقا ہو یا بہ اعتبار انحطاط و تنزل۔

ز ۔ بعض اوقات دو حاسے شخصی و نوعی آپس میں مخلوط ہوکر ایک تیسرے شخصی حاسے کی صورت اختیار کرلیتے ہیں مثلاً

احساس انتقام و بزدلی یا پست ہمتی و رشک کی آمیزش سے حسد پیدا ہوجاتا ہے اور حسد ایک شخصی حاسه ہے۔

ح ۔ دفع نامرضیات و حصول مرضیات کے ذرائع ہر شخص کے افکار و حالات کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں، اس طرح بعض شخصی احساسات بھی ہر شخص میں جداگانہ طور پر دفع مضرت، جلب منفعت کی بنیاد ہوتے ہیں، کوئی اکتساب معاش میں تجارت کو پسند کرتا ہے توکوئی زراعت کو، کوئی مجادلۂ حیات، تنازع للبقا میں مدافعت بہتر سمجھتا ہے تو کوئی اقدام کو ترجیح دیتا ہے۔

ط ۔ اختلاف سن و سال کا اثر بھی احساسات پر ہوتا ہے۔ بعض چیزیں بچپن میں اچھی معلوم ہوتی ہیں مگر وہ جوانی میں مرغوب نہیں ہوتیں ۔ اس طرح اقتضائے عمر سے بعض مخصوص شخصی احساسات پیدا ہوجاتے ہیں۔

ی ۔ بعض اوقات کوئی حاسه تمام احساسات پر چھا جاتا ہے مثلاً انتہائے غم میں کوئی احساس انسان کو نہیں ہوتا یہ شخصی حاسهٔ بے حسی ہے۔

ک ۔ اختلاف مزاج و ذہنیت سے بھی بعض جدید احساسات پیدا ہو جاتے ہیں ۔ مثلاً بعض مشتعل مزاج بات بات میں مشتعل ہوجاتے ہیں، یا بعض وہمی اشخاص بات بات میں وہم کرتے ہیں۔

ل ۔ امراض کا اثر بھی احساسات میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے اور بعض جدید احساسات پیدا ہوجاتے ہیں ۔ خوش مزاج آدمی بدمزاج ہو جاتا ہے۔

م ۔ جس طرح فہم سلیم کے اثر سے بعض بسیط نوعی احساسات سے تمام کامل الفطرت انسانوں میں کچھ مرکب نوعی احساسات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح افکار ناقص و کج فہمی سے بعض انسانوں میں انہیں بسیط نوعی احساسات سے کچھ شخصی مرکب احساسات بھی پیدا ہوجاتے ہیں مثلاً

احساس شخصیت سے غرور، تکبر، فخر و مباہات ۔ غضب سے، خصومت عام، جدال پسندی ۔

اس سے آپ اندازہ کیجیے کہ شخصی احساسات کیا ہیں اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں ۔ احساسات شخصی کتنے ہی ہوں مگر ان کی آفرینش بھی احساسات نوعی سے نفیاً یا اثباتاً کوئی نہ کوئی تعلق ضرور رکھتی ہے ۔ اس طرح نوعی احساسات کے تعلق اور افکار و حالات کے اثر سے شخصی احساسات مرکب ہوتے ہیں اور یہی صورت صنفی احساسات کی بھی ہے ۔ خلاصہ یہ ہے کہ ۔

احساسات نفس انسانی کی تقسیم و ترتیب یوں ہے ۔

احساسات نوعی

احساسات نوعی بسیط — احساسات نوعی مرکب

مرکب احساسات صنفی

مرکب احساسات شخصی

اگر کہا جائے کہ احساسات نفس کا وجود تو تسلیم، لیکن کوئی حاسۂ نفس، فطری نہیں ہوتا صرف تعلیم و تربیت کے نتائج ہیں - چونکہ تعلیم و تربیت ہر شخص کی مختلف ہوتی ہے، اس لیے احساسات بھی مختلف ہوتے ہیں اور چونکہ یہ فطری نہیں ہوتے اس لیے ان کی بنا پر کوئی عام حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا -

یہ شبہہ نتیجہ ہے حقائق فطرت سے ناواقفیت کا، غور کیجیے بچے میں جب کچھ بھی تمیز نہیں ہوتا پھر بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ لوریوں سے اسے نیند آجاتی ہے اور کرخت آواز کو سن کر سہم جاتا ہے اور رونے لگتا ہے، نفس کا یہ احساس، ادراک جمالیات جسے کہنا چاہیے، کچھ انسان ہی سے شروع نہیں ہوتا بلکہ جہاں سے آثار حیات نمایاں ہونا شروع ہوئے ہیں وہیں سے یہ احساس بھی نمایاں ہونا شروع ہوا ہے، پھولوں اور پتیوں پر نغمات دلنواز کا اثر مشاہدہ کیا گیا ہے - انسان تو انسان ہے، چرند پرند اپنے بچوں سے محبت کرتے ہیں - پھر انسان کو اپنی اولاد محبوب نہ معلوم ہو، بچے جب پھولوں کو دیکھ کر تالیاں بجاتے ہیں تو کبھی آپ نے غور کیا کہ اس کی کیا وجہ ہے؟ یہ تو ذرا ہوشیار بچوں میں ہوتا ہے لیکن ۳ - ۴ مہینے کا شیرخوار بھی چراغ کو دیکھ کر اس کی طرف نہایت خوشی سے ہمکتا ہے گویا کہ اس احساس میں وہ پروانے کا شریک ہے -

قوت حافظہ

وہ چیزیں جن کو براہ راست ہم حواس سے محسوس کرتے ہیں اور وہ جن کو اس طرح محسوس نہیں کرسکتے، دونوں جب

ایک دفعہ ہمارے علم میں آجاتی ہیں تو اُن کی ایک یاد داشت ہمارا ذہن رکھتا ہے ، وہ یاد داشت کس ہیئت و شکل میں ہوتی ہے آیا کچھ نقوش ہوتے ہیں یا کوئی اور صورت انفعال ، ہنوز ہمیں اس کا علم نہیں ، اتنا جانتے ہیں کہ اگر کوئی شے حافظے میں ہے تو وہ توجہ نفس کے ساتھ ہی سامنے آجاتی ہے۔ مدتوں کے گذرے ہوئے واقعات نظروں میں پھرنے لگتے ہیں ۔

واقعات زیست کی وسعت اور معلومات کی کثرت تو یہ چاہتی ہے کہ اگر یہ امور معرض تحریر میں لائے جائیں تو دفتر درکار ہوں گے ، مگر قدرت نے یہ کام صرف مختصر سے دماغ (۱) سے اس طرح لیا ہے کہ اہل نظر متحیر ہیں ، سبحان اللہ ، گویا کہ ایک جرم صغیر ، آئینۂ عالم کبیر ہے یا ایک آبگینہ ، معلومات کا خزینہ ہے ۔

ہم کو اپنے حیات شاعرہ اور تعقل و تفکر میں قوت حافظہ کی کس حد تک ضرورت ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے آپ یہ سوچیے کہ اگر قوت حافظہ ہم میں نہ رہی تو ہمارا کیا حال ہو۔ ہم اُس بچے کی طرح ہوجائیں ، جس کا ذہن ہر قسم کے معلومات سے خالی ہوتا ہے ۔ لیکن بچہ رفتہ رفتہ معلومات میں ترقی کرتا مگر ہم میں یہ بات بھی نہ ہو ۔ ادھر ہم کسی شے کا علم حاصل کریں اور اُدھر بھول جائیں نہ کچھ سوچ سکیں نہ سمجھ سکیں ، انتہا یہ ہے کہ بات بھی نہ کرسکیں اس لیے کہ بات کرنے

---

(۱) دماغ ایک عضو مرکب مبدء اعصاب ہے ' جو غشائین و شرائین و اوردہ اور منہ یعنی مغز سے مرکب ہے ' تشریح کے لیے فن تشریحات بدن کی طرف رجوع کرنا چاہیے ۔

کے لیے بھی لفظوں اور کلموں کی ضرورت ہو اور اُن سے ہمارا ذہن محروم ہو۔

اس سے آپ یہ سمجھ سکتے ہیں کہ تعقل میں قوت حافظہ کہاں تک معین ہوتی ہے کہ جب ہم کسی امر پر غور کرتے ہیں تو معلومات کا تمام سرمایہ قوت حافظہ ہی سے مستعار لیتے ہیں۔

قوت انتقال ذہن

ایک شخص ہے جس کو بڑی بڑی کتابیں زبانی یاد ہیں اور حواس بھی اُس کے درست ہیں۔ مگر جس موقعے پر جس بات کے یاد آنے کی ضرورت ہے، اسے یاد نہیں آتی، زید نے بارہا اُس کے ساتھ فریب کیے ہیں، مگر پھر بھی وہ اُس کی باتوں میں آجاتا ہے، آپ کہیں گے کہ وہ بےوقوف ہے دیکھنا یہ ہے کہ اُس کی ذہنی قوتوں میں کیا کمی ہے؟ قوت انتقال ذہن کا یہی کام ہے کہ ادنیٰ سی علامت مشابہ کی بناپر، تمام واقعات و حالات جنہیں کچھ بھی تعلق صورت موجودہ سے ہو ہمارے سامنے لے آئے۔

جب ہم کسی مسئلے پر غور کرتے ہیں تو اُس سے متعلق اس قدر مسلسل معلومات سامنے آتے ہیں کہ خیال ہوتا ہے کہ ذہن میں ہمارے معلومات بھی لغات کی طرح مرتب ہیں، لغات میں الفاظ ردیف‌وار جمع ہوتے اور ذہن میں تصورات نوع بہ‌نوع۔

اس سے آپ اندازہ کیجیے کہ تفکر و تعقل میں کہاں تک یہ قوت معاون ہوسکتی ہے۔

قوت واہمہ

جو چیزیں دنیا میں کہیں نہ ملیں، ان کو آپ عالم وہم میں تلاش کرسکتے ہیں، بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صرف وہم سے ہم ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن کا گمان بھی نہیں ہوتا، توہم بھی ایک قسم کا انتقال ذہن ہے۔ لیکن خلاف قیاس اور خلاف معمول مگر کبھی مطابق واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے، عقلا کے وہم میں اس قسم کی رسائی زیادہ ہوتی ہے۔ اور سفہا میں کم۔ واہمہ کی غایت نظام ذہنیت میں یہی ہے کہ بعض اوقات جب اور کوئی صورت قیاس نہیں ہوتی تو صرف توہم سے ہمارا ذہن جزئیات سے کلیات کی طرف متبادر ہوتا ہے۔

علم و ادراک

سوچنا، سمجھنے کے لیے، تعقل یا علم و ادراک کے لیے ہوتا ہے، تفصیل گذشتہ سے ہمارا یہی مدعا تھا کہ آپ کو معلوم ہوجائے کہ ہمارے تفکر و تعقل کے اصول و ذرائع کیا ہیں تاکہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم وادراک کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

جیسا کہ ہم احساس ظاہری کے بیان میں کہہ چکے ہیں، ادراک کی ابتدا تو احساس کے ساتھ ہی ہوجاتی ہے مثلاً ہم ایک شے کو دیکھتے ہیں، یہ احساس ظاہری ہے، ہمارے نفس کو اس احساس کا امتیاز ہوتا ہے یہ وقوف نفس یا شعور ہے اور یہی ادراک کی ابتدا یا ابتدائی ادراک ہے۔

اس طرح کسی شے کے ابتدائی ادراک میں صرف ہم کو کسی شے کے ہونے ہی کا علم ہوتا ہے یعنی اتنا ہی معلوم ہوتا

کہ کوئی شے ہمارے پیش نظر ہے، لیکن وہ کیا ہے، درخت ہے یا پتھر یا کوئی اور شے؟ اس کے لیے ہم اپنی قوت حافظہ و انتقال ذہن سے کام لیتے ہیں، اپنے تمام معلومات پر نظر ڈالتے ہیں، اس شے کی دوسری اشیا سے مشابہت و مغائرت معلوم کرتے ہیں، جب کہیں یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا شے ہے -

یہی علم و ادراک کے درجات ارتقائی ہیں کہ پہلے ہمیں کسی شے کے ہونے کا یعنی اس کے وجود ظاہری کا علم ہوتا ہے پھر اس کی مشابہت و مغائرت کا، بعدہ اس کے افعال و خواص و منافع و مضار اور دیگر تعلقات کا -

فرض کیجیے، ایک شخص پہلی ہی مرتبہ گراموفون دیکھتا ہے، ابتداءً اسے اتنا ہی علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی شے ہے، لیکن کیا ہے؟ اس کے لیے وہ اپنے معلومات پر نظر ڈالتا ہے، گراموفون کو (باعتبار اس کی ساخت کے) ایک مشین کے مشابہ پاتا ہے لیکن مغائرت و تفریق اس قدر پاتا ہے کہ اور مشینیں گاتی نہیں ہیں، مگر گراموفون سے گانے کی آواز بھی آتی ہے، وہ اس تفریق کو گراموفون کا امتیاز خاص قرار دیتا ہے، اور اس طرح، اسے ایک گانے والی مشین سمجھتا ہے -

تعرف و تعریف اشیا

اس لیے کسی شے کے متعلق یہ حکم لگانا کہ وہ کیا شے ہے، بغیر اس کے نہیں ہوسکتا کہ ہمیں یہ معلوم ہو کہ وہ شے (جس کے متعلق ہم کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) کس حد تک دوسری چیزوں سے مشترک اور کہاں تک غیر مشترک ہے -

اسی لیے ، ہم جب کسی شے کی تعریف کرتے ہیں یعنی یہ بتاتے ہیں کہ وہ کیا ہے ، تو اول یہ بتاتے ہیں کہ وہ کن چیزوں سے مشابہ ہے ، پھر یہ کہ اس کا امتیاز کیا ہے ۔ اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے حسب ذیل مثالوں پر غور کیجیے ۔

۱ ۔ گلاب کا پھول ۔

۲ ۔ چمبیلی کا پھول ۔

۳ ۔ نرگس کا پھول ۔

۴ ۔ آم کا درخت ۔

۵ ۔ سیب کا درخت ۔

۶ ۔ جامن کا درخت ۔

۷ ۔ دھاڑنے والا ، حیوان (شیر) ۔

۸ ۔ ہنہنانے والا ، حیوان (گھوڑا) ۔

۹ ۔ بھوکنے والا ، حیوان (کتا) ۔

ہر مثال کا جزو اول یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی تخصیص و امتیاز بھی رکھتا ہے اور جزو دویم سے اشتراک بھی اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جزو دویم ، جس سے جزو اول اشتراک رکھتا ہے ، جزو اول کے مقابلے میں ، ایک غیر مخصوص و عام شے ہے ۔ پھول ، درخت ، حیوان ایسی چیزوں کے نام ہیں کہ ان کے ذیل میں بڑی گنجائش ہے ، پھول صدھا قسم کے ہوتے ہیں ، درخت ہزارھا طرح کے اور یہی حال حیوان کا ہے ۔ اس لیے ایسی چیزوں کو اجناس کہتے ہیں ، جنس کی تعریف یہی ہے کہ اس سے متعدد انواع متعلق ہوں اور وہ ہر نوع متعلق کی ماہیت کا

جزو عام ہو جیسا کہ امثلۂ مذکورہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ پھول، درخت اور حیوان کا تعلق متعدد انواع سے ہے۔ امثلۂ مذکورہ کے اجزائے اول، یعنی گلاب، چمبیلی، نرگس وغیرہ یہ سب انواع ہیں۔ نوع اُسے کہتے ہیں، جو کسی جنس سے بھی کوئی تعلق رکھتی ہو اور کوئی خصوصیت نوعی بھی رکھتی ہو، گلاب چمبیلی نرگس وغیرہ کے وہ نوعی امتیازات جن کی وجہ سے وہ ان ناموں سے موسوم ہیں، ان انواع کی نوعی خصوصیتیں ہی ہیں۔

اجناس و انواع ہمیشہ اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں، تنہا نہ کہیں مطلق حیوان کو پاسکتے ہیں نہ مطلق انسان کو مگر جو تعلق جنس کا اپنے افراد سے ہوتا ہے وہ نوع کا اپنے افراد سے نہیں ہوتا، جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی مگر نوع اپنے افراد کی ماہیت کلی یا عین ماہیت ہوتی ہے، اس کو یوں سمجھیے کہ حیوان جنس ہے اور یہ جنس اپنے افراد، زید و عمر میں بھی پائی جاتی ہے اور ان کے سوا اور چیزوں میں بھی۔ اس لیے کہا گیا ہے کہ جنس اپنے افراد کی ماہیت کلی نہیں ہوتی یعنی کسی شے کی جنس معلوم ہونے کے بعد بھی اُس کی پوری ماہیت نہیں معلوم ہوتی، اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی نوعیت بھی معلوم کی جائے، نوعیت معلوم ہوجانے کے بعد البتہ کسی شے کی مکمل ماہیت معلوم ہوجاتی ہے۔ اس لیے کہ نوع کے بعد کوئی تفریق باقی نہیں رہتی۔ انسان نوع ہے اور نوع اپنے افراد، زید عمر وغیرہ کی عین ماہیت ہے، کوئی انسان ہو، کہیں رہتا ہو، کسی خد و خال کا ہو مگر انسان ہی سمجھا جائے گا۔ اسی لیے اشیا کی تعریف میں، صرف جنسیت و نوعیت ہی کا لحاظ

رکھا جاتا ہے (۱) - یہ معلوم کرنا کہ ایک شے ، کن چیزوں سے مشابہ ہے یا کن چیزوں سے اور کوئی تعلق و اشتراک رکھتی ہے۔ یہ تلاش جنس ہے ، اور اس امر کا تعین کرنا کہ ایک شے اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیا خصوصیت رکھتی ہے، یہ تعین نوعیت ہے۔

مسئلہٴ ادراک میں ، بحث جنس و نوع کی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لیے آپ اپنی زبان پر نظر ڈالیے ، اس لیے کہ زبان ہی سمجھنے ، سمجھانے کا ایک واحد ذریعہ ہے ، آپ کسی کو کوئی بات سمجھاتے ہیں تو الفاظ و کلمات ہی کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں اور جب خود غور کرتے ہیں تو بھی زبان سے قطع نظر نہیں کرسکتے ۔

زبان ہی ذریعہٴ تفہم و تفہیم ہے

ہر زبان میں ، اشخاص و افراد و اشیا کے بعض مخصوص ناموں کو چھوڑکر ، زیادہ تر ایسے ہی نام ملیں گے ، جوکسی جنس و نوع پر دلالت کرتے ہوں ۔ مثلاً ، دریا ، پہاڑ ، آباد ، ویران ، صحرا، (بستی ، عمارت وغیرہ ۔ اس کی یہی وجہ ہے کہ سمجھنے ، سمجھانے میں بغیر اس کے کام ہی نہیں چلتا کہ اشیا کے علم تصورات ہمارے پیش نظر ہوں ۔ مثلاً اگر ہمیں زید و عمر سے بحث نہ ہو اور مطلق انسان ہی کے متعلق کچھ کہنا ہو تو بغیر اس لفظ

(۱) جنس قریب وفصل قریب کے علم سے کسی شے کی کامل تعریف معلوم ہوجاتی ہے ، مگر بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ ہمیں ان کی فصل نہیں معلوم، صرف جنس ہی معلوم ہے مثلاً سیکڑوں چرند ، پرند ہیں جن کی فصل ہمیں نہیں ، صرف جنس قریب یعنی چرند پرند معلوم ہے، اس سے آگے بجز اس کے کہ اعراض عامہ کا استقصا کیا جائے اور کوئی صورت نہیں مثلاً طوطے کی تعریف یوں کریں کہ ایک پرند ہے ، سکھانے سے آدمی کی سی بولی بولنے لگتا ہے ، چونچ ٹیڑھی ہوتی ہے وغیرہ یہ تمام جزئیات از قبیل اعراض عام ہیں ۔

انسان کے اور بغیر اس لفظ کے عام مفہوم کے کام ہی نہیں چل سکتا ۔ یہ لفظ انسان ایک ایسا لفظ ہے کہ جس کے تحت میں دنیا بھر کے انسان داخل ہیں ، اب اگر ہم مطلق انسان کے متعلق کوئی مفید و مضر بات معلوم کرسکتے ہیں تو وہ ہر فرد انسان کے لیے یکساں مضر و مفید ہوگی مثلاً جہل کہ خلاف انسانیت ہے ، ہر انسان کے لیے مضر ہے ۔

اسی لیے اگر کسی زبان سے اسمائے اجناس و انواع کو نکال دیا جائے تو وہ زبان اس قابل ہی نہ رہے کہ اس کے ذریعے سے ہم کسی کو کچھ سمجھا سکیں یا خود کچھ سمجھ سکیں ۔

لفظ انسان یا حیوان سے جو مفہوم ہم سمجھتے ہیں ، اسے تصور کلیہ کہتے ہیں ، اور وہ اس لیے کہتے ہیں کہ ان الفاظ

تصورات کلیہ

سے مراد کوئی خاص شخص یا کوئی خاص فرد نہیں ہوتا ، کسی جنس و نوع کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں یہی کلیت ان الفاظ میں ہے اور یہی وسعت مفہوم ، تعقل کی روح رواں ہے ۔

بچے کا ذہن جس طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا ہے اسی طرح ، مطلق انسانی ذہنیت میں بھی ارتقا ہوا ہے ۔ انسان نے جب اس دنیا میں آنکھ کھولی تو اس کو سابقہ جن چیزوں سے پڑا وہ یہی گرد و پیش کی چیزیں تھیں اور ان چیزوں کا علم اسے جزئی تصورات ہی کی حیثیت سے ہوا ، جس طرح بچہ جب کچھ ہوش سنبھالتا ہے ، اور اپنے گرد و پیش گھر ، آنگن کی چیزوں کو دیکھتا ہے ، تو ہر شے کا ایک شخصی و جزئی تصور اس کے ذہن میں

قائم ہوتا ہے، مثلاً جب اُسے کسی پرند کو بتا دیا جاتا ہے کہ یہ کبوتر ہے یا اور کسی جانور کو کہ یہ بلی ہے، یہ کتا ہے، یا کسی شخص کو کہ یہ آدمی ہے، تو ان ناموں سے وہ خاص وہی افراد مراد لیتا ہے جو اُس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ابتداء اُسے یہ خیال بھی نہیں آتا کہ ان ناموں میں دوسرے ہم نوع افراد بھی شریک ہوسکتے ہیں - اسی طرح انسانی ذہنیت شروع میں ایک بچے کی سی ذہنیت، لوح سادہ کی مثال تھی، لیکن جیسے جیسے اُس کا مشاہدہ وسیع ہوتا گیا ویسے ویسے اُس کے جزئی تصورات میں بھی عمومیت پیدا ہوتی گئی، اب اُس کے ذہن میں افراد و اشخاص سے گذر کر نوعی تصورات بھی پیدا ہونے لگے، پہلے تو وہ اپنے آپ ہی کو، آدمی سمجھتا تھا مگر جب اُس نے اپنے ہم شکل و فطرت اور اشخاص بھی دیکھے تو سب کو اپنی طرح آدمی سمجھنے لگا، اس طرح ایک نوعی تصور اُس کے ذہن میں پیدا ہوگیا جس کو لفظ انسان سے اُس نے تعبیر کیا - اس کے بعد جب کچھ اور مشاہدے میں ترقی ہوئی تو تمام انسانوں میں اس نے کچھ خصوصیتیں حیوانوں کی سی بھی دیکھیں یعنی تمام انسانوں کو بعض خصائص کے اعتبار سے شریک حیوانات پایا، اس اشتراک کو دیکھ کر ایک جنسی تصور، مطلق حیوان کا اُس کے ذہن میں پیدا ہوگیا جو نوعی تصور سے زیادہ وسیع تھا یعنی تصور حیوان میں تمام انسان اور انسانوں کے سوا تمام جانداروں کی گنجائش تھی، پھر اور مشاہدے میں ترقی ہوئی تو حیوان کو بلحاظ نشو و نما، شریک نباتات پایا - اس طرح ایک جسم نامی بلا قید کا تصور عام پیدا ہوا، جو تصورنوعی

یعنی انسان کے تصور اور تصور جنس قریب یعنی حیوان کے تصور سے بھی زیادہ وسعت رکھتا تھا، تصور جسم نامی میں تمام انواع کے درخت، تمام حیوان و انسان باعتبار نشو و نمائے جسمی شریک ہوگئے، اس کے بعد تصورات میں اور وسعت پیدا ہوئی تو مطلق جسم کا ایک تصور پیدا ہوا، جس کے تحت میں انسان و غیر انسان یعنی تمام جسم رکھنے والی چیزیں جمادات تک آگئے، تصورات کی انتہائی وسعت دیکھیے کہ تصور جسم کے بعد تصور موجودہ یا تصور وجود نے ہر ممکن واجب شے کو اپنے تحت میں لے لیا۔

دیکھیے ارتقائے ذہنیت کے ساتھ کس طرح تصورات میں بھی وسعت پیدا ہوتی گئی، ابتدا ہوتی ہے اپنی ذات سے یعنی پہلے افراد و اشخاص کے جزئی تصورات پیدا ہوتے ہیں، پھر نوعی تصورات، اس کے بعد جنس و قریب و بعید کے تصورات اور بالآخر جنس الاجناس یعنی تصور موجود یا وجود پر تصورات کی وسعتوں کا دائرہ منتہی ہوتا ہے۔ اس طرح انسان کو اپنا تعلق تمام اشیائے کائنات سے اور کائنات کی ہر شے کا تعلق دوسری شے سے معلوم ہوگیا۔

مزید برآں، تصورات کلیہ کی یہ ترقی اور ذہن انسانی کی یہ تعلیم پسندی کچھ اشیا کی ذات ہی تک محدود نہ رہی، بلکہ متعلقات اشیا سے بھی متعلق ہوئی اور اس طرح، کم و کیف کا اندازہ کرنے والے الفاظ حرارت، برودت، راحت، مصیبت، جسامت، وغیرہ پیدا ہوگئے، پھر واقعات و حالات کی ہم رنگی کے

مشاہدے سے بعض الفاظ تو ایجابی طور پر پیدا ہوگئے مثلاً ہونا یا ہستی اور بعض سلبی طور پر بالمقابل پیدا ہوئے ۔ مثلاً نہ ہونا یا نیستی ، یہاں تک تو بسیط تصورات کلی تھے اب انہیں بسیط تصورات کلی سے مرکب تصورات کلی کی بنیاد پڑتی ہے مثلاً عالم متغیر ہے ' نفس غیر متغیر ہے ، ان میں سے ہر قضیہ دو تصوروں (۱) سے مرکب ہے ، اور ہر تصور ان میں سے کلی ہے ، یعنی "عالم متغیر ہے" میں 'عالم' اور 'متغیر' دونوں کلی تصور ہیں ۔ اسی طرح "نفس غیر متغیر ہے" میں 'نفس' اور 'غیرمتغیر' ہر دو تصورات کلی ہیں ۔ اسی طرح بکثرت مرکب تصورات کلی جنہیں قضایا کہتے (۲) ہیں ، قائم ہوئے اور قائم ہوتے رہتے ہیں ۔ لیکن ذہن کا کمال یہ ہے کہ ہم روزمرہ بات چیت میں ، آن لفظوں کو جو تصورات کلی پر دلالت کرتے ہیں ، بے تکان استعمال کرتے رہتے ہیں مگر کبھی غلط فہمی نہیں ہوتی ، کبھی لفظ انسان سے کوئی خاص انسان مراد نہیں لیتے اور نہ کبھی لفظ حیوان سے کوئی خاص حیوان مراد لیتے ہیں ۔

یہاں یہ قابل غور ہے کہ ذہن انسانی نے رفتہ رفتہ کیا کیا کام کیا ، ہمارے علم کی ابتدا ہوتی ہے احساس ظاہری سے پھر

---

(۱) منطقیین کے نزدیک ' قضیہ (تصدیق) تین تصوروں سے مرکب ہوتا ہے مثلاً نفس کو فنا نہیں ' اس میں نفس اور فنا دو تصور ہوئے اور تیسرا تصور اس نسبت کا ہے جو سلبی طور پر فنا کو نفس سے ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہر دو تصورات کی نسبت باہمی کوئی تصور کلی نہیں ۔

(۲) قضایا کی تقسیم کئی اعتبارات سے کی گئی ہے ' مگر یہ موقع ان تفصیلات کا نہیں۔

اشخاص و افراد کا علم ہوتا ہے یعنی جزئی تصورات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، پھر اشیا کے باہمی اشتراک و اختلاف کا علم ہوتا ہے اور اس طرح نوعی و جنسی تصورات پیدا ہوتے ہیں پھر ان بسیط کلی تصورات کی آمیزش سے مرکب کلی تصورات (قضایا) کا آغاز ہوتا ہے اور بالآخر یہی قضیے، مقدمات قیاس کا کام دیتے ہیں اور اس طرح دلیل و حجت (۱) کی ابتدا ہوتی ہے۔ یہ ہے

---

(۱) دلیل کے لفظی معنی رہنما کے ہیں اور اصطلاحاً ثبوت کو کہتے ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ انّی و لمّی، علت سے معلول پر استدلال کرنا استدلال لمی ہے اور معلول سے علت پر استدل کرنے کو استدلال انی کہتے ہیں اور اصول استدلال کو قیاس کہتے ہیں اور قیاس کی چار قسمیں ہیں۔ اقترانی۔ استثنائی۔ حملی اور شرطی (تفصیل کے لیے فن منطق کی طرف (رجوع کرنا چاہتے) مثلاً ہمارا دعوی ہے کہ " اس راہ سے کوئی گذرا ہے"، اس دعوے پر دلیل، یہ قیاس ہے کہ اس راہ میں نقش قدم ہیں، جب کسی راہ سے کوئی گذرتا ہے تو نقش قدم بن جاتے ہیں۔ نتیجہ اس راہ سے بھی کوئی گذرا ہے۔ (یہ استدلال انی کی مثال ہے)

اصل یہ ہے کہ یہ سب کارنامے بھی قوت انتقال ذہن کے ہیں کہ ہمارا ذہن جزئیات سے ہمرنگ و مشابہ امور کی طرف منتقل ہوتا ہے، کوئی تصور جزئی ہو یا کوئی مشاہدہ غرض کہ کوئی جزئیہ ہو اُس سے متعلق تمام امور معلوم ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور اُنھیں سے ہم کوئی اصول کلی قائم کرلیتے ہیں اور اُسی اصول کلی کے ماتحت پیش نظر جزئیے پر غور کرتے ہیں۔ اوپر والی مثال ہی پر غور کیجیے، جب ہم راستے میں نقش قدم دیکھتے ہیں تو ہمارا ذہن، اس قسم کے تمام پچھلے تجربات کو سامنے لے آتا ہے، اس طرح اس قیاس کی بنیاد ہمارے تجربات سابقہ ہی ہیں اور یہ مقدمہ کلی کہ جب کوئی کسی راہ سے گذرتا ہے تو نقش قدم بن جاتے ہیں تمام تر مشاہدہ، گذشتہ ہی سے ماخوذ ہے۔

اس صورت میں، اگر ہمارے تجربات و مشاہدات وسیع نہ ہوں گے تو یقیناً ہمارے تمام وہ قیاسات بھی جن کی بنیاد ہمارے ناقص مشاہدات

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۴)

کچھ تفصیل تصورات کلیہ کی ، اس سے آپ نے یہ اندازہ توکرلیا ہوگا کہ تصورات کلیہ کی بحث مسئلۂ علم و ادراک میں کس قدر اہم ہے اور تفہم و تفہیم میں کہاں تک ان تصورات کی احتیاج ہے۔

(حاشیہ صفحہ ۸۳ سے آگے)

و تجربات پر ہوگی ' قیاسات مع الفارق ہی ہوں گے ' مثلاً ایک شخص کا یہ دعویٰ ہے کہ ایک دیوانے میں آثار صحت پائے جاتے ہیں اور وہ عنقریب تندرست ہوجائے گا ' اس دعویٰ پر دلیل ' اس کا یہ قیاس ہے ' یہ دیوانہ متبسم ہے ' ہر دیوانہ کا تبسم ' آثار صحت کی دلیل ہے ' نتیجہ ' اس دیوانے کا تبسم بھی آثار صحت کی دلیل ہے ترتیب مقدمات اصولی ہے ' مگر نتیجہ کس قدر مضحک ہے۔ بات یہی ہے کہ قیاسات کے مقدمات ہمارے تجربات اور مشاہدات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں ' اگر ہمارے مشاہدات صحیح ہیں تو مقدمات بھی صحیح ہوں گے اور قیاس سے نتیجہ بھی ٹھیک نکلے گا ورنہ نتائج تمام تر مغالطات ہی پر مبنی ہوں گے۔ اس لیے اصل شے مسئلہ ادراک میں استقرائے تام ہے اور صحیح نتائج تک پہنچنا استقرائے کامل ہی پر منحصر ہے۔

صحیح نتائج تک پہنچنا استقرائے تام پر منحصر ہے

استقراء جزئی مشاہدات سے ' استنباط کلیات نوامیس فطرت کو کہتے ہیں۔ مثلاً جب ہم نے اکثر اجسام پر حرارت کا یہ اثر دیکھا کہ حرارت کا اثر جسامت کو پھیلا دیتا ہے تو اس مشاہدے سے یہ کلیہ اخذ کیا کہ حرارت جسامت کو پھیلا دیتی ہے ' یہی استقرائے تام ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دنیا میں ہزاروں چیزیں ہیں ' انسان نے ہر شے پر توحرارت کا یہ اثر نہیں دیکھا ۔ اس لیے یہ کلیہ استقرائے تام پر مبنی نہیں۔ اگر استقرائے تام کے یہی معنی لیے جائیں کہ ہر کلی (جو استقرا کے ذریعے سے ماخوذ ہو) جب اپنے تمام افراد پر بر بنائے مشاہدہ صادق آجائے تو وہ کلی سمجھا جائے اور جب جملہ افراد پر کسی کلی کو منطبق کر کے دیکھ لیں تو اس استقراء کو استقرائے کامل سمجھیں تو یہ ناممکن ' نہ ہم اس طرح کوئی کلیہ قائم کر سکتے ہیں - نہ ہمارا استقراءاستقرائے تام سمجھا جاسکتا ہے۔ استقراء اسی حد تک ممکن ہے کہ کسی کلیہ کو اس کے اکثر افراد پر منطبق کر کے دیکھ لیا جائے اگر منطبق ہوتا ہو تو وہ کلیہ صحیح ہے ' اور یہی استقراء استقرائے تام وکامل ہے ورنہ ناقص -

حدود علم اور ادراک

فی الحقیقت کیا علم و ادراک کی انتہا یہی ہے کہ انسان نے اشیاے معلومہ کی درجہ بندی کرلی یعنی اجناس و انواع و اصناف و افراد کا تعین کرلیا یا بعض چیزوں کے افعال و خواص و منافع و مضار معلوم کرلیے ؟

ممکن ہے کہ کبھی انسان کائنات کی ہر شے کے متعلق بھی یہ معلوم کرسکے کہ ہر شے قیام حیات کے لیے کہاں تک مفید و مضر ہے اور تمام اشیا کے مخفی افعال و خواص تجربے و مشاہدے میں آجائیں ، لیکن کیا یہ کامیابی ، علم و ادراک کی انتہا کی مرادف ہوگی ؟

کیا تمام سعی ادراک کا حاصل یہی ہے کہ انسان قیام حیات کو اصل مقصود قرار دے کر ہر شے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتا ہے کہ وہ کہاں تک معاون قیام حیات ہے ؟

خالص علمی جد و جہد کا تو اقتضا یہ ہرگز نہیں کہ اس کی بنا صرف اغراض فانی پر ہو ۔ یہ وسیع کائنات ، جو ہمارے چاروں طرف ہے ، اس کے متعلق ہمیں کیا معلوم ہے ، کیا ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی علت غائی کیا ہے ؟

کائنات کی وسعتوں کو اگر آپ ناقابل قیاس سمجھتے ہیں تو ہم اپنے سوال کو نہایت محدود کیے دیتے ہیں اور صرف یہ پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کو اپنے وجود کی علت غائی بھی معلوم ہے ؟

اگر آپ یہ کہیں کہ ہمارے وجود کی علت غائی ادراک یا

حقیقت شناسی ھے تو اس صورت میں ھم ایک سوال آپ سے اور کریں گے، وہ یہ کہ آپ اپنے مقصد وجود میں کہاں تک کامیاب ھیں ؟

ھمارے تمام استدلالی علوم و مشاھدات کی بنیاد ، صرف محسوسات ھی پر ھے یعنی محسوسات ھی سے بذریعۂ مشاھدہ و قیاس بعض نتائج ھم اخذ کرسکتے ھیں ، یہ ھے سرمایہ ھمارے علوم کا ، لیکن یہ کم مائگی، علم و ادراک کی انتہا تو نہیں ۔

یہ سچ ھے کہ علم و ادراک کی کوئی انتہا نہیں، لیکن ھمارے ذرائع علم اگر یہی ذرائع علم ھیں تو ضرور محدود ھیں ، کیا ھم اپنے انھیں حواسوں اور انھیں قوائے فکر کی رھنمائی میں ، تمام مراحل ادراک کو طے کرسکتے ھیں ؟

کیا ھمیں اپنے مبدء و معاد کا کوئی یقینی علم ھے ؟ مانا کہ بعض قیاسات اس کے مؤید ھیں کہ نفس ایک جوھر ناقابل فنا ھے ، لیکن کیا انھیں ذرائع سے ھم کسی طرح یہ بھی سمجھ سکتے ھیں کہ بعد انقلاب موت ، ھماری حقیقت ذات ، کس ھیئت نفسی سے باقی رھتی ھے ؟

یہ اور اس قسم کے کئی ایک سوال کا جواب بھی ھمارے مشاھدے و قیاس کے بس کی بات نہیں ، اور کیوں کر ھو کہ نہ تو اس قسم کے امور محسوسات میں داخل ھیں نہ بطور نتیجہ ، محسوسات سے اخذ ھوسکتے ھیں ۔

ایک طرف تو ھم یہ دیکھتے ھیں کہ ذرائع عام قطعی محدود ھیں ، دوسری طرف ھم کو یہ بھی یقین ھے کہ ھمارا مقصد حیات

علم یعنی کاوش لا محدود ہے ۔ ذرائع علم کو محدود اور علم کو لا محدود دیکھ کر ہمیں حیرت ہوتی ہے ۔

نظام فطرت میں یہ اصول ، ہر جگہ نظر آتا ہے کہ جو شے، جس غرض کے لیے ہے اُس غرض کے حصول کے لیے اُس کا نظام ، نہایت موزوں اور غایت درجہ ، مکمل ہے مثلاً آلات سماعت و بصارت ہی کو دیکھیے کہ اُن کا مقصود نظام جسمانی میں سننا اور دیکھنا ہے ، اب ان کی ساخت پر غورکیجیے کہ اس قسم کے افعال انجام دینے کے لیے کس قدر مکمل اور موزوں ہے، اسی طرح کائنات کی ہر شے ، کائنات میں جس غرض کے لیے ہے، اُس مقصد کے حصول کے لیے اس کا نظام قطعی موزوں اور مکمل ہے۔

اس نظام فطرت کو دیکھ کر ہمیں اس بدگمانی کی جراٴت نہیں ہوتی کہ ہم یہ سمجھیں کہ ہمارا فطری مقصود حیات تو ادراک یعنی ایک غیر محدود کاوش و تلاش حقیقت ہے اور ہمارا نظام تعقل قطعی محدود اور اس مقصد کے حصول کے لیے ناکافی و غیر مکمل ہے ۔

حسن ظن کہتا ہے کہ ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے سوا بھی کوئی ذریعہ ، حقائق ماورائے طبیعیات تک پہنچنے کا فطری طور پر نفس کو حاصل ہوگا ۔ تاکہ انسان اپنے مقصد حیات میں کامیاب ہوسکے (۱) ۔

---

(۱) ظاہری حواسوں اور قوائے ذہنیہ کے علاوہ ' خود نفس میں ایک استعداد ادراک حقائق ہے ' جس کا ارتقا ارتقائے نفس انسانی کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے ' اسی کے ذریعے سے ہم ان حقائق تک پہنچ سکتے ہیں جن کا ادراک حواسوں کے ذریعے سے نہیں ہوسکتا ۔ (دیکھیے فصل ارتقائے نفس)

نفس انسانی و علم

ہر شے کا نشو نما انھیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو اس شے کے وظائف فطری میں داخل ہوتی ہیں مثلاً ہمارا جسم کہ اپنے نشو و نما میں مناسب حال ماحول اور موافق غذا و آب و ہوا کا طالب ہے، یہی چیزیں اگر جسم کو حاصل ہوتی رہتی ہیں تو وہ اپنی صحت میں ترقی کرتا رہتا ہے ورنہ روز بروز تحلیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک دن مردہ ہوجاتا ہے۔

یہ کچھ جسمانیت ہی پر منحصر نہیں بعینہ یہی اصول ذہنیات میں بھی جاری و ساری ہے۔ نفس انسانی کا جو کچھ امتیاز ہے وہ علم و ادراک ہی سے ہے، اس لیے علم و ادراک ہی کا نفس انسانی تلاشی و مقتضی ہے، اس صورت میں وہ جس قدر اپنے مقتضائے فطری کے حصول میں کامیاب ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک فائز ادراک حقیقت ہوتا جاتا ہے اتنا ہی اپنے امتیاز و استعداد میں ترقی کرتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا نشو و نما یا نشو و ارتقا ہے۔ برخلاف اس کے جس قدر اپنے مقتضائے فطری سے دور ہوتا جاتا ہے یعنی جس حد تک مبتلائے محرومی و جہل ہوتا جاتا ہے اتنا ہی باعتبار اپنی استعداد فطری کے ضعیف و مردہ ہوتا جاتا ہے اور یہی نفس انسانی کا انحطاط یا تنزل ہے۔

علم اگر علم ہے یعنی انعکاس حقیقت ہے تو کوئی محدود شے نہیں، اس لیے نفس انسانی کی ترقی کے مدارج کی بھی کوئی انتہا نہیں، برخلاف اس کے اگر جہل منافی علم و ادراک ہے تو جہل بھی کوئی محدود شے نہ ہونا چاہیے اور اس لیے نفس انسانی کی

کو زبان مذہب میں درجہ٬ اسفل السافلین کہا گیا ہے یعنی پست ترین درجہ اور یہ واقعہ ہے کہ شرافت و رذالت انسانیت کے اس قدر مدارج کثیر افراد انسانی میں پائے جاتے ہیں کہ عروج و نزول یا ترقی و انحطاط کے حدود متعین نہیں کئے جاسکتے غرض کہ نفس انسانی کا نشو و ارتقا یا عروج و کمال تمام تر علم و ادراک کے عروج و کمال پر مبنی ہے اور انحطاط یا تنزل کا واحد سبب جہالت ہی ہے۔

اخلاقی نقطہ٬ نظر سے دیکھیے تو بھی تمام بداخلاقیوں کی بنیاد ، غلط تعلیم و تربیت یعنی جہل و عملی تعلیم جہل کے اثر سے بعض نوعی احساسات نفس کا ضعیف و مردہ ہوجانا ہے، اس صورت میں، جب اصل سبب مرض کا تعین ہوچکا ہے ، علاج بالضد اگر کوئی ہے تو صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی ہے، اسی اصول کار فطری و حکمت عملی سے احساسات ضعیف دوبارہ قوی ہوسکتے ہیں اور اس طرح ایک بداخلاق شخص پھر انسان بن سکتا ہے۔

یہ ہے نفس و علم کا تعلق باہمی اور یہ ہے نفس انسانی پر علم کا اثر، اور کیوں نہ ہو، علم کیا ہے؟ مقتضائے نفس انسانی ہے، مدعائے فطرت انسانی ہے، مثلاً

انعکاس و تجلی حقیقت ہے، ایک کیف انجلائی ہے، امتیازاً روح حیات انسانیت ہے، یعنی اسی کی وجہ سے انسان انسان ہے، اسی لیے تکملہ٬ انسانیت کا راز بھی صرف علم اور حقیقی علم ہی میں مضمر ہے۔

خلاصۂ بحث تعقل

یہ تو آپ کے پیش نظر ہوگا کہ بحث تعقل کی ابتدا ، تعین افعال و قوائے نفس کے بعد ہوئی یعنی اول اس امر کا تعین کیا گیا کہ تعقل نفس کا ایک فعل ارادی ہے - پھر تشکیل عمل تعقل کے لیے ، نظام ذہنیت و اصول و ذرائع تعقل پر ایک تفصیلی نظر ڈالی گئی بعدہ حاصل تعقل یعنی مسئلۂ علم و ادراک سے بحث کی گئی - اسی سلسلے میں حدود علم و ادراک کے مسئلے پر بھی غور کیا گیا اور بالآخر نفس و علم کے تعلقات باہمی کی توضیح پر اس بحث کا اختتام ہوتا ہے -

ارادہ

تعقل کے بعد نفس انسانی کی دوسری قوت ، قوت ارادی ہے ،

حیات شاعرہ میں

ارادہ اعمال ذہنی میں ، تعقل پر مشروط اور اُس سے موخر ہوتا ہے ، وجہ یہ ہے کہ ہر ارادہ کسی غرض کے ماتحت ہوتا ہے اور اغراض کی بنا تفہم و ادراک پر ہے ، اس کی مزید تفصیل یہ ہے -

آپ اپنے تمام اعمال ارادی پر نظر ڈال جائیے ، یہی پائیں گے یا تو آپ جلب منفعت کے لیے کوئی ارادہ کرتے ہیں یا دفع مضرت کے لیے اور احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کرچکے ہیں کہ مضر و مفید کی تمیز و تفریق ، پسندیدگی و ناپسندیدگی کے اعتبار سے ، احساسات نفس ہی سے متعلق ہے یعنی ان امور کا ادراک ، احساسات نفس ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے ، اب جو

شے ہم کو اچھی معلوم ہوتی ہے اس کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اور جو بری معلوم ہوتی ہے اس کو دفع کرنا چاہتے ہیں، یا اس سے گریز کرنا چاہتے ہیں۔ اس طرح ارادے کی بنا، اغراض پر اور اغراض کی ادراک پر ہوتی ہے۔ اس سے آپ یہ تو سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ اغراض ہی محرکات ارادہ ہوتے ہیں۔ اب رہا یہ امر کہ ارادہ فی نفسہ ہے کیا، سو اس کا شعور ہمیں براہ راست ہوتا ہے کہ ہمارا ارادہ، ہماری ذات یا ہماری انانیت کی ایک حرکت نفسی ہے جو بے غرض و غایت نہیں ہوتی۔ چوں کہ بنائے ارادہ، اغراض پر ہوتی ہے، اس لیے اغراض کی تفصیل بھی یہاں ضروری تھی مگر ہم نے بہ مصلحت اس کو ایک دوسرے موقع کے لیے اٹھا رکھا ہے (۱)

محرکات ارادہ اغراض، ارادہ ایک حرکت نفسی ہے

حیات طبیعی

یہاں تک افعال حیات شاعرہ کی تفصیل و توضیح تھی، اب ہم حیات غیر شاعرہ یا حیات طبیعی کے افعال کی تشریح کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ حیات غیر شاعرہ یا حیات طبیعی کے افعال کی مرکز و مصدر طبیعت ہے مگر طبیعت کیا ہے؟ بعض حکمائے اسلام، مصنفین رسائل اخوان الصفا کی رائے میں، طبیعت، ایک قوت نفس کلی ہے جو تمام اجسام بسیط و مرکب یعنی عناصر و جماد و نبات و حیوان میں ساری اور ہر جسم مرکب و غیر مرکب (بسیط) کی محرک و مدبر ہے (۲)۔

(۱) دیکھیے مبادیات اخلاق۔

(۲) دیکھیے رسائل اخوان الصفا جلد دوم۔

لیکن ہمارے نزدیک ، جیسا کہ ہم بحث افعال نفس میں کہہ چکے ہیں ، طبیعت قوت نفس نہیں بلکہ نفس کی وہ متعین صورت ہے ، جس کی تحدید ، تفریق انانیت سے ہوتی ہے، نفس ہی آن غیر مخصوص افعال کے محرک ہونے کے اعتبار سے جن کا تعلق نہ صرف انسانی حیات غیر شاعرہ سے ہے بلکہ بقدر قابلیت انواع ، ہر نوع کائنات سے ہے، بالمقابل انانیت ، طبیعت کہلاتا ہے، اس طرح نفس ہی محرک و مدبر اجسام بسیط و مرکب ہے۔

نفس کے وہ افعال جن کا تعلق انسانی حیات غیر شاعرہ یا حیات طبیعی سے ہے ، تغذیہ ، تنمیہ اور تولید مثل ہیں۔ تغذیہ جملہ آن اعمال جذب غذا و دفع فضول ، تنفس و دوران خون وغیرہ پر مشتمل ہے ، جن کا ماحصل تشکیل و تکمیل و بقا و قیام نظام جسمانیت ہے ، تنمیہ ، اعمال نشو و نما پر اور تولید مثل ، آن اعمال طبیعی پر مشتمل ہے ، جو ذریعۂ افزائش نسل ہوتے ہیں۔

اعمال تغذیہ و تنمیہ و تولید مثل

استقرار حمل کے بعد ہی سے مادۂ حیوانی (پروٹوپلازم) میں وہ انقلاب شروع ہوجاتے ہیں جن سے جنین کے نظام جسمانی کی تشکیل و تکمیل ہوتی ہے ، مگر ان جزئیات کی تفصیل علم افعال اعضا سے متعلق ہے ، اس لیے اس بحث کا چھیڑنا یہاں مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

نظام حیات طبیعی میں ، بعض ثانوی قوتیں (۱) بھی پائی جاتی

(۱) چوں کہ یہ قوتیں ، طبیعت کی ذاتی قوتیں نہیں ، ترکیب جسمانی سے پیدا ہوتی ہیں ، اس لیے ان کا شمار قوائے ذاتی کے بالمقابل ، قوائے ثانوی میں کیا گیا۔

ہیں، جو افعال طبیعی میں آلۂ کار طبیعت کی حیثیت رکھتی ہیں اور چوں کہ ان قوتوں کو نظام جسمانی میں ایک خاص اہمیت

قوائے ثانوی

حاصل ہے، بغیر ان کے نظام حیات طبیعی قائم ہی نہیں ہوسکتا اس لیے کچھ اجمالی تذکرہ ان ثانوی آلۂ کار قوتوں کا اس فصل میں بے محل نہ ہوگا۔

حرارت غریزی اور روح حیوانی یا حرارت مخفی اور حرارت ظاہری

ثانوی قوت، ایک تو حرارت غریزی ہے جو نشو و نمائے جسم میں آلۂ کار طبیعت ہے اور امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے اور مادہ جسم انسانی میں حرارت مخفی کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری روح حیوانی یا حرارت ظاہری ہے جو تمام حرکات ارادی و طبیعی میں معاون ہوتی ہے۔ اس حرارت ظاہری کے (جس کو روح حیوانی کہتے ہیں) پیدا ہونے کی صورت یہ ہے کہ جس طرح کسی شے کے عمل احتراق سے جو آمیزش آکسیجن کے بعد شروع ہوتا ہے ایک شعلہ پیدا ہوتا ہے، اسی طرح اجزائے خون کی کیفیت اشتعال (جو اجزائے خون میں حرارت غریزی کے اثر سے ہوتی ہے) اور آکسیجن کے امتزاج سے شعلے کے بجائے یہ حرارت جو ایک طرح کی قوت ہے پیدا ہوتی ہے، یہ قوت جنین میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس کا نظام شرائین واوردہ مکمل ہوجاتا ہے اور قلب جنین میں استعداد حرکت انقباضی و انبساطی پیدا ہوجاتی ہے۔ ابتدائے حرکت قلب یوں ہوتی ہے کہ پہلے کچھ بھڑ کتا ہوا خون قلب میں داخل ہوتا ہے پھر اس کی حدت کے اثر سے قلب میں ایک حرکت انقباضی

قلب کی حرکت انقباضی و انبساطی

پیدا ہوتی ہے جو مقتضی ہوتی ہے آکسیجن کی۔ اس طرح عمل تنفس بہ تبعیت حرکت قلب شروع ہوتا ہے، جب آکسیجن قلب تک پہنچ جاتی ہے تو خون کی کیفیت اشتعال سے مل کر باعث تولید روح حیوانی (حرارت ظاہری) و تفریح قلب ہوتی ہے، اب قلب میں ایک حرکت انبساطی پیدا ہوتی ہے اور اسی حرکت کے ساتھ وہ فاضل ہوا، جس میں سے آکسیجن جذب و صرف اشتعال ہوچکی ہے، دفع ہوتی ہے، اسی کو سانس کا باہر جانا کہتے

عمل تنفس و دوران خون

ہیں اور یہی نفس کی آمد و شد اور عمل تنفس ہے اور اسی نظام حرکت قلب و تنفس سے دوران خون کا تعلق ہے۔

یہ ہے طبیعت کی اُن آلہٴ کار قوتوں کا اجمالی تذکرہ جو نہ صرف معاون اعمال حیات غیر شاعرہ ہیں بلکہ بالواسطہ معاون اعمال حیات شاعرہ بھی ہیں۔

————

باب سوم

متعلقات نفس

اخلاق اور مبادیات اخلاق

اعمال ارادی ہی کی بنا پر کسی کو بے رحم اور کسی کو رحم دل کہا جاتا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ انسان کے معرف اُس کے ارادی اعمال ہی ہوتے ہیں - دیکھنا یہ ہے کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں کیوں ایک شخص بے رحم اور دوسرا رحم دل ہوتا ہے ؟

عمل کی ابتدا ، ارادے کی انتہا ہوتی ہے اور یہ ہم ارادے کے بیان میں کہہ چکے کہ محرکات ارادہ ، اغراض ہی ہوتے ہیں ، اس صورت میں یہ سمجھ لینا زیادہ دشوار نہیں کہ اختلاف اعمال کے اسباب ، اختلافات اغراض و مقاصد ہی میں مضمر ہوسکتے ہیں -

لیکن ہمارے اغراض و مقاصد کی حقیقت کیا ہے ؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے کوئی غرض لے لیجیے - زید نے ہمارا کوئی نقصان کیا ہے ، اب ہم اس کے خلاف چارہ جوئی کرتے ہیں ، ظاہر ہے کہ اس فعل سے ہماری غرض " انتقام " ہے اور بنیاد اس غرض کی جذبۂ غضب پر ہے - اسی طرح ہمارے تمام

اغراض و مقاصد کی بنیاد، ہمارے جذبات ہی پر ہوتی ہے اور تمام اغراض و مقاصد، جذبات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔

ماہیت جذبات

لیکن جذبات کیا ہیں؟

احساسات نفس کی بحث میں ہم کہہ چکے ہیں کہ علاوہ ظاہری حواسوں کے، نفس میں کچھ احساسات اور بھی ہیں اور انہیں سے خوشگوار و ناگوار کی تمیز و تفریق وابستہ ہے یعنی یہ تمیز احساسات نفس ہی سے متعلق ہے کہ بعض امور سے ہم کو شرم آتی ہے، بعض سے غصہ، بعض چیزوں سے خوف معلوم ہوتا ہے اور بعض سے محبت ہوتی ہے۔ یہ شرم، یہ غصہ، خوف اور محبت کیا ہے؟ یہ وہی تاثرات ہیں جو احساسات نفس کے ذریعے سے خود نفس ہی میں پیدا ہوتے ہیں اور یہی تاثرات، جذبات ہیں۔

جس محسوس کا جیسا اثر، احساسات نفس پر پڑتا ہے اس کے مناسب کوئی جذبہ نفس میں پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کوئی چیز ناحق ہم سے چھینی جارہی ہے تو ہمیں غصہ آتا ہے، پھر دیکھتے ہیں کہ ڈاکوؤں کی مسلح جماعت عقب میں ہے، اب خوف پیدا ہوتا ہے، اتنے میں کوئی شخص غیرت دلانے والے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کو سن کر خوف تو دور ہوتا ہے اور شرم آجاتی ہے، ڈاکوؤں کے ظالمانہ رویے کو دیکھ کر، نفرت پیدا ہوتی ہے اور جب انہیں ڈاکوؤں میں سے کوئی ہماری حمایت کرتا ہے تو اس سے نفرت کے بجائے انس پیدا ہوتا ہے۔ دیکھیے کس طرح محسوسات کے اختلاف سے جذبات میں

بھی اختلاف ھوتا گیا۔ حقیقت میں جذبات کا اختلاف، تمام تر محسوسات نفس ھی کے اختلاف پر مبنی ہے۔ لیکن بعض اوقات ایک ھی محسوس کا اثر دو انسانوں میں مختلف جذبات پیدا کرتا ہے مثلاً زید، عمر کی خوشحالی سے خوش ھوتا ہے مگر خالد ناخوش، اس کا سبب احساسات کا اختلاف ھوتا ہے۔ اس کی

جذبات بسیط مرکب

صراحت بحث احساسات نفس میں ھوچکی ہے۔ وہیں آپ یہ بھی معلوم کرچکے ھیں کہ احساسات نفس بسیط، بھی ھوتے ھیں اور مرکب بھی، نوعی و صنفی بھی ھوتے ھیں اور شخصی بھی، اس لیے جذبات بھی جو احساسات نفس ھی کے ذریعے سے نفس میں پیدا ھوتے ھیں، بسیط بھی ھوتے ھیں اور مرکب بھی، نوعی و صنفی بھی ھوتے ھیں اور شخصی بھی۔ جن جذبات کی بنیاد بسیط احساسات نفس پر ھوتی ہے وہ بسیط ھوتے ھیں اور جو مرکب پر مبنی ھوتے ھیں وہ مرکب ھوتے ھیں۔ مثلاً حسد ایک جذبہ ہے مگر بنیاد اُس کی ایک شخصی اور مرکب احساس

نوعیت جذبات

پر ہے اس لیے حسد ایک مرکب جذبہ ہے، برخلاف اس کے رشک بھی ایک جذبہ ہے مگر بسیط و فطری کہ بنیاد اس کی ایک بسیط و فطری احساس پر ہے۔ لیکن ھر جذبہ چاھے وہ بسیط ھو یا مرکب یہ امتیاز اُس کے ساتھ ضرور ھوتا ہے کہ اُس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض یا انبساط نفس میں ضروری ھوتی ہے۔ یعنی کوئی جذبہ ایسا نہیں ھوتا کہ اُس کے ساتھ نفس میں کوئی کیفیت انقباض و انبساط نہ

ہوتی ہو۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ تمام جذبات اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو ہی قسم کے ہوتے ہیں، انقباض آمیز یا انبساط آمیز۔ مثلاً جب جذبۂ محبت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ ہی ایک انبساط بھی نفس میں ہوتا ہے اور جب جذبۂ غیرت نفس میں ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ ایک کیفیت انقباض بھی نفس میں ہوتی ہے۔ غرضکہ جذبات یا تو موجب انبساط ہوتے ہیں یا موجب انقباض، یہی انواع جذبات ہیں۔

انھیں انواع جذبات سے نوعیت اغراض کا تعین ہوتا ہے یعنی

نوعیت اغراض	جو محسوسات انقباضی جذبات پیدا کرتے ہیں، نفس اُن سے گریز کرنا چاہتا ہے یا اُن کو دفع

کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح اغراض کی ایک نوع کا تعین ہوتا ہے یعنی اغراض دفع مضرت۔ اب رہے وہ محسوسات جو نفس میں انبساطی جذبات پیدا کرتے ہیں اُن کو نفس حاصل کرنا چاہتا ہے اس طرح اغراض کی دوسری نوع، اغراض جلب منفعت کا تعین ہوتا ہے۔ یہی انواع اغراض ہیں۔

یہ ہے تشریح و تفصیل، اغراض و جذبات نفس کی۔ اصل سوال یہ تھا کہ اختلاف اعمال کے اسباب کیا ہیں، کیوں ایک شخص رحم دل اور دوسرا بےرحم ہوتا ہے؟

احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کرچکے ہیں کہ

سبب اختلاف اعمال

ہر انسان میں تین قسم کے احساسات ہوتے ہیں، نوعی، صنفی اور شخصی - احساسات نوعی تو ہر شخص میں مشترک ہوتے ہیں اور صنفی اور شخصی مختلف، اس لیے جذبات بھی جن کی بنا احساسات نفس ہی پر ہوتی ہے - کچھ تو ہر شخص کے مشترک ہوتے ہیں اور کچھ مختلف، انھیں مختلف جذبات کی وجہ سے ہر شخص کے اغراض و مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے -

اس طرح اصل سبب، اختلاف اعمال کا، اختلاف جذبات ہے، اب اگر کوئی شخص رحم دل ہے اور مصیبت زدہ لوگوں کی مدد کرتا ہے تو اس کے اس فعل کی بنا اس کے جذبۂ نوعی یعنی جذبۂ ہمدردی پر ہے - برخلاف اس کے اگر کوئی شخص بے رحم ہے، کسی مصیبت زدہ پر اسے رحم نہیں آتا تو اس کے اس فعل کی بنا خود اس کے جذبۂ شخصی یعنی جذبۂ بے رحمی پر ہے لیکن اگر کسی شخص سے اتفاقاً کوئی ظالمانہ حرکت ہوجائے یا کوئی شخص کسی مصیبت زدہ کو کہنے سننے سے کوئی امداد دے دے تو ایسی صورت میں نہ اول الذکر، ظالم سمجھا جاسکتا ہے نہ آخر الذکر، رحم دل - ہاں اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسروں سے ہمدردی کرتا ہو تو وہ ہمدرد انسان سمجھا جاسکتا ہے یا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص ہمیشہ بلا فکر و تردد دوسرے پر ظلم کرتا ہو تو وہ ضرور ظالم سمجھا جاسکتا ہے -

کوئی فعل ہو اس کے دوام و استمرار سے ایک ملکہ

نفس میں پیدا ہوجاتا ہے، اگر ہم کچھ دنوں بہ تکلف اپنی ذات پر تکلیف گوارا کر کے اہل حاجت کی امداد کریں تو اس فعل کے دوام و استمرار سے بالآخر نفس میں ایک ملکۂ ایثار پیدا ہوجائے گا اور پھر ہم بلا تکلف ایثار برت سکیں گے۔ اسی طرح مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات، نفس میں پیدا

ماہیت اخلاق

ہوجاتے ہیں۔ انھیں ملکات نفس کو اخلاق کہتے ہیں، ہر ملکۂ نفس ایک خلق ہے اور ہر خلق سے کوئی عمل متعلق ہوتا ہے۔

اعمال کے اختلاف کی بنیاد پڑتی ہے، اختلاف احساسات سے۔

اخلاق ملکات نفس ہیں

اس طرح کہ مختلف احساسات سے مختلف جذبات پیدا ہوتے ہیں اور مختلف جذبات سے مختلف اغراض و مقاصد کی بنیاد پڑتی ہے اور اختلاف اغراض و مقاصد سبب اختلاف اعمال ہوتا ہے۔ پھر مختلف اعمال کی مداومت سے مختلف ملکات (اخلاق) پیدا ہوتے ہیں، اب اخلاق سے سلسلۂ اعمال اس طرح وابستہ ہوجاتا ہے کہ اعمال کے صدور میں کوئی تکلف و تردد نہیں رہتا، اس طرح نفس کے اعمال ارادی کا نظام مکمل ہوجاتا ہے۔

چونکہ اخلاق کی بنیاد بھی درحقیقت جذبات ہی پر ہوتی

نوعیت اخلاق

ہے۔ اس لیے اخلاق کی تقسیم بھی بجنسہ اسی طرح سے جس طرح جذبات کی، یعنی اخلاق نوعی بھی ہوتے ہیں صنفی اور شخصی بھی، جن اخلاق کی بنیاد نوعی

جذبات پر ہوتی ہے - وہ نوعی اخلاق ہوتے ہیں اور جن کی بنیاد صنفی اور شخصی جذبات پر ہوتی ہے وہ صنفی اور شخصی اخلاق ہوتے ہیں -

اسے اس طرح سمجھیے کہ مطلق اخلاق کی ایک جنس ہے جو اپنے ماتحت انواع سہ گانہ یعنی اخلاق نوعی اور اخلاق صنفی اور شخصی پر مشتمل ہے - اب ان ہر سہ انواع کے ماتحت بعض اصناف اخلاق ہیں اور پھر اصناف کے ماتحت بعض افراد اخلاق ، مثالاً اس تفصیل کی اجمالی تشکیل مندرجہ ذیل ہے جس میں ہر نوع کے بعض اصناف و افراد متعلق کو دکھایا ہے -

تفصیل جنس اخلاق یعنی تقسیم اخلاق

	شمار	اسماے انواع اخلاق	اسماے اصناف اخلاق	اسماے افراد اخلاق
			انانیت ...	خودداری ، خوداعتمادی خودنمائی وغیرہ
			غیرت ...	تمام وہ ملکات جوجذبۂ غیرت پر مبنی ہیں
	۱		شجاعت ...	عزم ، ثبات ، ہمت ، اقدام وغیرہ
			غضب ...	غصہ ، تحمل (سلبی طور پر)
		اخلاق نوعی	نفرت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار نفرت ہوتا ہے -

شمار	اسمائے انواع اخلاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
		رغبت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار رغبت ہوتا ہے
		محبت ...	تمام وہ ملکات جن کی بنا جذبۂ محبت ہے
۱	اخلاق نوعی	عداوت ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار عداوت ہوتا ہے
		خوف ...	ہراس، سراسیمگی، پریشانی وغیرہ
		مسرت ...	تمام وہ ملکات جو جذبۂ مسرت پر متفرع ہیں
		غم ..	تمام وہ ملکات جن سے اظہار غم ہوتا ہے۔
		رشک ...	تمام وہ ملکات جو رشک پر متفرع ہیں
		شوق علم...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار شوق علم ہوتا ہے
		ہمدردی...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار ہمدردی ہوتا ہے

	شمار	اسمائے انواع لاق	اسمائے اصناف اخلاق	اسمائے افراد اخلاق
تقسیم اخلاق			عدل ...	تمام ملکات مؤید عدالت
			منت پذیری	تمام وہ ملکات جو منت پذیری پر مبنی ہیں ۔
بلحاظ اصناف افراد اخلاق	۲	اخلاق صنفی	قومیت ...	تمام وہ ملکات جن سے قومی جذبات کا اظہار ہوتا ہے
			وطنیت ...	تمام وہ ملکات جن سے جذبۂ وطنیت ہوتا ہے
	۳	اخلاق شخصی	بزدلی ...	تمام وہ ملکات جن سے اظہار بزدلی ہوتا ہے ۔
			ظلم ...	تمام وہ ملکات جو خلاف عدل ہیں
			بے حیائی ...	تمام ملکات منافی غیرت
			تذلل ...	تمام ملکات منافی انانیت
			شخصی خلق رغبت	تمام عادات ۔

یہ ہے اجمالی تشکیل اخلاق کی (یعنی ملکات نفس انسانی کی) جن کی تفصیل بجائے خود ایک ایسے وسیع باب کی محتاج ہے جس کی گنجائش اس مختصر میں نہیں۔

عادات

تفصیل اخلاق (ملکات نفس انسانی) میں یہ آچکا ہے کہ نوع اخلاق شخصی کے تحت ایک صنف شخصی خلق رغبت بھی ہے اور اس صنف کے تحت جس قدر ملکات ہیں وہ سب عادات کہلاتے ہیں۔ اس کی مزید توضیح یہ ہے، احساسات نفس کی بحث میں آپ یہ معلوم کرچکے ہیں کہ منجملہ دیگر نوعی و فطری احساسات کے ایک حاسہ رغبت بھی ہے اور یہ حاسہ تمام انسانوں میں مشترک ہے اور اسی کی بنا پر انسان مرغوبات کا امتیاز کرتا ہے۔ انسان بہت سی چیزوں کو پسند کرتا ہے، بہت سی چیزوں سے اسے رغبت ہوتی ہے مگر ہر شے مرغوب عام نہیں ہوتی، بعض چیزیں مرغوب عام ہوتی ہیں اور بعض مرغوب خاص، زید کو متعدد چیزوں سے رغبت ہے، جن میں کچھ تو ایسی ہیں جو اور لوگوں کو بھی مرغوب ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو صرف زید ہی کو مرغوب ہیں۔ اول الذکر مرغوبات عامہ ہیں اور آخر الذکر مرغوبات خاصہ۔

اب یہ قابل لحاظ ہے کہ مرغوبات میں یہ تفریق و تخصیص نتیجہ ہوتی ہے، تخصیص حالات گرد و پیش کا، ہر شخص ایک مخصوص ماحول میں زندگی بسر کرتا ہے اور اسی تخصیص سے بعض مخصوص و شخصی احساسات کی بنیاد پڑتی ہے۔ اس طرح شخصی حاسۂ رغبت پیدا ہوتا ہے، جب شخصی حاسۂ رغبت

پیدا ہوجاتا ہے ، تو شخصی حاسۂ رغبت سے شخصی جذبۂ رغبت اور پھر شخصی جذبۂ رغبت سے بعض مخصوص اعمال متعلق ہوجاتے ہیں اور اب انہیں مخصوص اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات پیدا ہوتے ہیں ، انہیں مخصوص ملکات کو جن کی بنا فی الحقیقت شخصی حاسۂ رغبت ہی پر ہوتی ہے ، عادات کہا جاتا ہے ، عادات بھی ملکات نفس ہی ہیں مگر چونکہ بنیاد اُن کی فطری حاسۂ رغبت کے بجائے شخصی و غیرفطری حاسۂ رغبت پر ہوتی ہے اس لیے امتیازاً اُن کو عادات کہا جاتا ہے ۔

مثلاً زید افیون سے یا قماربازی سے رغبت رکھتا ہے اور اس رغبت کی بنا زید کا شخصی حاسہ رغبت ہے جو پیدا ہوا ہے ، حالات گرد و پیش کی تخصیص سے ، اب اس شخصی احساس سے ، ایک شخصی جذبہ اور شخصی جذبے سے ایک مخصوص عمل متعلق ہوتا ہے جس کو ہم افیون کھانا یا جوا کھیلنا کہتے ہیں ، اب ان اعمال کی مداومت سے بعض مخصوص ملکات عمل ، زید کے نفس میں پیدا ہوجاتے ہیں جن کو عادات قماربازی و افیون نوشی کہا جاتا ہے ۔

اس سے آپ اتنا تو سمجھ گئے ہونگے کہ عادات و اخلاق میں کیا اشتراک ہے اور کیا اختلاف ہے اور عادات کیوں کر پیدا ہوتے ہیں ۔

معیار اخلاق

ماہیت اخلاق معلوم ہونے کے بعد ایک نہایت اہم سوال

یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس بنا پر کسی خلق کو مستحسن و غیر مستحسن سمجھ سکتے ہیں، اخلاقیات میں تفریق رذائل و فضائل اخلاق کا معیار کیا ہے؟

بے شک اگر ہم یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ مقصد حیات انسانی کیا ہے تو ہمیں یہ سمجھنا کچھ بھی دشوار نہیں کہ ہماری زندگی کے مقصد ماتحت ہمارے اعمال کیا ہونا چاہئیں، اس طرح اُن اعمال کو جو موافق مقصد حیات ہوں اُن اعمال سے جو مخالف مقصد حیات ہوں جدا کیا جاسکتا ہے اور چونکہ اخلاق کا تعلق اعمال اور اعمال کا تعلق اخلاق سے ہوتا ہے، اس لیے اخلاق کی تقسیم بھی اسی نقطۂ نظر سے اخلاق، موافق مقصد حیات اور اخلاق، مخالف مقصد حیات میں بہ آسانی ہوسکتی ہے۔

مگر مقصد حیات کیوں کر معلوم ہو، اصول یہ ہے کہ کسی شے کی غایت کا علم موقوف ہوتا ہے اُس کے اجزائے ترکیبی کے علم پر، اس لیے مقصد حیات کی تلاش سے پہلے ہم کو یہ معلوم کرلینا ضروری ہے کہ ہماری حیات کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کی ترکیب معنوی دو جزوں سے ہے، پہلا جزو تو حوانیت ہے، جس کے اعمال تغذیہ و تنمیہ و توالید مثل وغیرہ کا حاصل، سعی قیام حیات حیوانی ہے اور دوسرا جزو، انسانیت ہے جس کا امتیاز خاص، ادراک حقیقت ہے۔ پہلا جزو ہماری حیات کا، ایک جزو عام و مشترک جزو ہے یعنی شریک حیوانیت، دیگر انواع حیوانات بھی ہیں مگر دوسرا جزو ہماری حیات کا یعنی انسانیت، غیرمشترک

و مخصوص ہے اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری حیات کا امتیاز اسی دوسرے جزو یعنی انسانیت ہی سے ہے۔ اب ان ہر دو اجزاے حیات کے تعین اور ان کے فطری مطالبات و مدارج اہمیت معلوم ہونے کے بعد مقصد حیات انسانی یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان باقتضاے حیوانیت سعی قیام حیات حیوانی کرے مگر انسانیت کے ساتھ ساتھ زندگی عزیز ہو مگر ادراک حقیقت کے لیے۔ چونکہ امتیاز انسانیت، ادراک حق و حقیقت ہی سے ہے اس لیے انسان کی تمام سعی و جد و جہد حیات، اسی احساس کے ماتحت ہونا چاہئیں کہ اس کا قدم جادۂ حقیقت سے کہیں ڈگ نہ جائے، اس کے اعمال مخالف حق و حقیقت نہ ہوجائیں، ہر عمل میں لحاظ و پاس حق و حقوق رہے، غرضکہ اس کے اخلاق کی بنیاد، احساس حق و حقوق اور اعمال کے حقیقی اخلاق پر ہونا چاہیے، اس لیے کہ مقصد حیات انسانی، قیام حیات، بہ غرض حق شناسی ہے۔

مقصد حیات قیام حیات بغرض حق شناسی

یہی وہ معیار ہے جو رذائل و فضائل اخلاق میں تفریق کرتا ہے۔ بلا شبہہ وہ اخلاق جو موافق مقصد حیات ہوں یعنی جو پہلے مخالف حق شناسی اور پھر خلاف قیام حیات نہ ہوں، وہ قابل قبول ہیں، مستحسن ہیں اور جو اس کے خلاف ہوں وہ یقیناً قابل ترک و مذموم ہیں۔

ممکن ہے یہ کہا جائے کہ اگر حق شناسی ہی پر حصول فضیلت اخلاق حسنہ مبنی ہے تو اس سعی میں کامیابی معلوم، اس لیے کہ یہ شے کائنات علم میں جس قدر نایاب ہے محتاج بیان

نہیں ، ممکن ہے کہ ارتقائے علم کے آخری مرتبے پر پہنچ کر کوئی ذہنیت حق و حقیقت تک پہنچ جاتی ہو مگر ہر کہ و مہ کا یہ رتبہ نہیں ؟

مانا کہ حقیقت تک رسائی آسان نہیں ، نہ سہی مگر یہ دشواری نظریات ہی تک محدود ہے ، عملی زندگی میں حق شناسی یعنی حقوق کا احساس ہرگز کسی کاوش اور کسی اعلیٰ درسی تعلیم کا محتاج نہیں ، البتہ ، ایک ضمیر روشن ضرور چاہتا ہے ، اس کی تائید میں ہم ایسی تاریخی ہستیوں کو پیش کر سکتے ہیں جو کسی اکتسابی علم کی شرمندۂ احسان تو نہ تھیں مگر اُن کے اخلاق حسنہ آج تک دنیائے اخلاق میں رہنمائے اخلاقین و سبق آموز بصیرت ہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اُن کی فطرت ایک ضمیر روشن و درخشاں رکھتی تھی۔ اور ضمیر روشن ہی عملی زندگی میں فارق حق و ناحق ہوتا ہے۔

———

باب چہارم

بعض معارف نفسیات

ارتقاے نفس

سائنس جدید یہ تسلیم کرتی ہے کہ ابتداً اجزاے دیمقراطیسی (ناقابل انقسام ذرات مادی) ایک بسیط صورت میں فضاے محیط کی وسعتوں میں متحرک تھے پھر بعض اسباب کے ماتحت اُنھیں کے امتزاج سے کائنات کا آغاز ہوا۔ یہی ابتداے نظریۂ ارتقاے مادی ہے۔

لیکن ذرات مادی کی صورت اولین کا زوال (جیسا کا بالتفصیل بحث ماہیت نفس میں کہا جا چکا ہے) اس امر کا شاہد ہے کہ صورت اولین مادہ بھی حادث تھی اور ایک زمانہ ایسا بھی تھا کہ کوئی امتیاز مادی موجود نہ تھا، لیکن وہ شے جس کے ساتھ یہ تمام مادی امتیازات بعد کو قائم ہوئے موجود تھی یعنی ایک جوہر مجرد عن المادہ (نفس) موجود تھا اور اغراض نہ تھے۔

اب ابتداے ارتقاے نفس یوں ہوتی ہے کہ نفس سے اعراض اولی کا ظہور ہوتا ہے۔ اعراض اولی کے ظہور سے تعین صورت

اولین تعین صورت و جسامت ایتھر، اثیر، افلاک، آکاش

و جسامت ہوتا ہے مگر اعراض کی وہ اولین صورت جس کو اولین مظہر نفس کہنا چاہیے اجزائے دیمقراطیسی (ذرات صغار) نہ تھے بلکہ وہ مادۂ لطیف ترین تھا جس کو حکماے مغرب ایتھر کہتے ہیں اور حکماے مشرق نے جس کو اثیر، افلاک اور آکاش کہا ہے پھر اس مادۂ

لطیف ترین کے تکاثف سے وہ چھوٹے چھوٹے ذرے ظاهر هوئے جن کو اجزائے دیمیقراطیسی کہتے هیں، اس کے بعد اجزائے دیمیقراطیسی کے استحالۂ مزاج سے عناصر کا ظهور اور عناصر کے امتزاج سے ثوابت و سیار کا هیولیٰ مرکب هوا اور اس طرح نظام شمسی قائم هوا - پھر اس سرزمین حوادث پر ، جس پر هم آباد هیں موثرات علوی ، (آفتاب کی حرارت اور روشنی) اور متاثرات سفلی ، مرکبات (ارضی) کے فعل و انفعال سے سب سے پہلے جمادات کی ترکیب جسمانی کا آغاز هوا - پھر رفتہ رفتہ جمادات سے نباتات اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان کا ظهور هوا ، یہ تمام مدارج و مظاهر ارتقاے نفس هی کے تھے ، اسی نشو و ارتقا کے متعلق حضرت مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی میں فرماتے هیں۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد از جمادے در نباتے اوفتاد
وز نباتے چوں یہ حیواں اوفتاد نامدش حال نباتے هیچ یاد
همچنیں اقلیم تا اقلیم رفت تاشد اکنوں عاقل و دانا وزفت

جزئیات ارتقا همارے پیش نظر نہ سهی ، لیکن نوعیت ارتقا پر نظر کرنے سے بھی یہ اندازہ هوتا هے کہ نفس کی روش ارتقا کیا هے - اجسام مرکبہ کو لیجیے ، ابتدا هوتی هے جمادات سے ، پھر جمادات میں ، نمو کا اضافہ هوتا هے اور اس طرح نباتات کا ظهور هوتا هے ، اب نباتات ، یعنی جسم نامی میں ، احساس و حرکت ارادی کا اضافہ هوتا هے اور اس طرح تشکیل حیوانیت هوتی هے ، بالآخر جسم نامی ، حساس ، متحرک بالارادہ یعنی

حیوان میں نطق ، (قوت ادراک) کا اضافہ ہوتا ہے اور انسان عرصۂ شہود میں موجود ہوتا ہے ۔ پہلے درجے کا امتیاز صرف جسمانیت تھا، جسمانیت میں نمو کا اضافہ ہوا تو نباتات ظاہر ہوئے ، نباتات کا امتیاز نمو تھا ، نمو میں احساس و حرکت کا اضافہ ہوا تو حیوانات ظاہر ہوئے ، حیوانات کا امتیاز احساس و حرکت ارادی تھا ، اس احساس و حرکت ارادی میں جب ادراک کا اضافہ ہوا تو انسان کا تعین ہوا ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر درجۂ ماقبل ہی درجۂ مابعد کے لیے بنیاد ارتقا ہے ۔ انسان کا امتیاز، صوف ادراک ہے ، اس لیے درجۂ مابعد کے لیے یہی ادراک بنیاد ارتقا ہے ۔ انسان کے ادراک کی نوعیت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بواسطۂ احساسات ہے یعنی ہمارا تمام سرمایۂ علم محسوسات ہی سے ماخوذ ہے ۔

اس طرح ذریعۂ علم کے محدود ہونے سے ، ہمارا علم بھی محدود ہوکر رہ گیا ہے ، اگرچہ علم فی نفسہ کوئی محدود شے نہیں ، لیکن ہم بحالت موجودہ اپنے ذرائع کے حدود سے قدم باہر نہیں رکھ سکتے حقیقت بے پایاں (علم) ہمارے پیش نظر ہے ، مگر اپنی بے پر و بالی کو دیکھتے اور رہ جاتے ہیں ، منزل مقصود سامنے ہے مگر پاے رفتن نہیں ، تڑپ ہے رسائی نہیں ، جستجو ہے کامیابی نہیں ، بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں مگر نہیں سمجھ سکتے ، مگر روش ارتقا کہتی ہے کہ یہ نارسائی ، رسائی میں تبدیل ہونے والی ہے ، یہ جستجو کامیاب ہوکر رہے گی ، نفس کے ارتقاے مابعد کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہم آئندہ

سعی ادراک میں محدود ذرائع ادراک نہ ہوں گے، ادراک ہوگا مگر بلاواسطہ رسائی ہوگی مگر بلا قید۔ یہ ہے ارتقاے نفس مابعد اور یہ خالی امید موہوم ہی نہیں، اصول ارتقا پر نظر ڈالیے، ترتیب روش ارتقا ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ہر درجۂ ماقبل میں ترقی مابعد کے آثار ابتدائی پائے جاتے ہیں مثلاً ادراک کے ابتدائی آثار حیوانیت ہی سے نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں، حیوانات میں تصورات جزئیہ کی استعداد پائی جاتی ہے، پھر درجۂ مابعد (انسانیت) میں یہ استعداد، تصورات کلیہ، قیاس و استدلال تک ترقی کرتی ہے، اسی طرح اس درجۂ انسانیت میں ترقی مابعد یعنی ادراک بلا واسطہ کے آثار ابتدائی بھی پائے جاتے ہیں۔

ادراک بلاواسطہ

کسی حقیقت کا دفعتاً بغیر غور و فکر علم میں آجانا جس کو حدس، القا، کشف و الہام، مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جس کی تائید بکثرت شواہد سے ہوتی ہے، یہی ابتدائی آثار ادراک بلا واسطہ (بصیرت نفس) کے ہیں جو ہر شخص کامل الفطرت میں علیٰ فرق مراتب پائے جاتے ہیں، ترقی یافتہ نفوس انسانی میں جنھوں نے نسبتاً امتیاز انسانیت میں کوئی ارتقائی امتیاز حاصل کر لیا ہے یہ استعداد زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے افراد میں کم، مگر ہوتی ہے ہر کامل الفطرت انسان میں ضرور۔

ایک سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ استعداد کب درجۂ تکمیل کو پہنچے گی؟ اصول ارتقا کو پیش نظر رکھ کر اس کا

حیات مابعد

جواب یہی ہے کہ حیات مابعد یعنی درجۂ مابعد میں۔ حقیقت میں حیات مابعد نام ہے اُس ارتقائی زندگی کا جو درجۂ موجودہ کے بعد تکملۂ انسانیت یعنی تکمیل بصیرت و کشف حجاب کا مرتبہ ہے۔

آج، اس حیات میں جن کا احساس محسوسات کے سوا اور کسی حقیقت ماورائے محسوسات کا معترف نہیں کل حیات مابعد میں کشف حجاب سے اُن کی آنکھیں کھلیں گی اور ارتقائے بصیرت سے اپنے اس احساس کی متشکل ذلت کو بصد شرم و ندامت نمایاں دیکھیں گے۔ کوئی شک نہیں کہ ارتقائے بصیرت سے انساں ایک نئی کائنات میں ہوگا اور ہر شخص کی کائنات مابعد (ارتقائے بصیرت سے) اُس نفس کے احساسات موجودہ کا نتیجۂ مابعد ہوگی، لیکن کیوں کر؟ اس مسئلے کی تفصیل چونکہ اس رسالے میں خلاف موضوع ہوگی، اس لیے اسے ایک دوسرے رسالے کے لیے اٹھا رکھتے ہیں جس کا نام (اگر توفیق تصنیف خدائے قادر نے دی) حیات مابعد ہوگا۔ اُسی میں اس مسئلے کی توضیح و تفصیل ہوگی کہ حیات موجودہ کس طرح حیات مابعد کے لیے بنیاد اساسی ہو سکتی ہے اور ترقی بصیرت نفس سے موجودہ احساسات کا نتیجۂ مابعد کیوں کر ظاہر ہوگا۔

انسان اور کائنات

تو بمعنی جان جملہ عالمے   ہر دو عالم خود توئی بنگر دمے

— از حضرت مولانا فریدالدین عطار

اگر انسان کو اُس کی حقیقت یعنی نفس مطلق کے اعتبار

سے دیکھا جائے اور تفریق تعین انانیت کو نظر انداز کر دیا جائے تو انسان وہ جوہر متجلی ہے جس کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات مظاہر و شیون ہے۔ ذرے سے آفتاب تک کوئی شے ایسی نہیں جو انسان کا مظہر نہ ہو یا جس میں انسان ظاہر نہ ہو۔ لیکن اگر اعتبار تفریق تعین انانیت کا کیا جائے تو انسان تمام مظاہر کائنات معلوم میں نفس (نفس مطلق) کا مظہر کامل ہے اس لیے کہ تمام کائنات معلوم بجز ذات انسان مظہر صفات نفس ہے اور امتیاز ذات نفس کا ظہور، بصورت انانیت ذی شعور، ذات انسان کے سوا اور کسی مظہر میں نہیں، اس طرح انسان کا ظاہر یعنی اس کی جسمانیت مظہر صفات نفس اور اس کا باطن یعنی اس کی انانیت مظہر ذات نفس ہے اور اس طرح انسان نفس کا مظہر کامل ہے۔

ایک جرم صغیر آپ کو سمجھا ہے، مگر تو ا
وہ ہے کہ نہاں جس میں ہے کہ اک عالم اکبر

یہ ہے فضیلیت انسانیت، کہ کائنات معلوم (بجز ذات انسان) کائنات انسانی کے مقابلے میں عالم صغیر ہے، اس لیے کہ صرف مظہر صفات نفس یعنی مجموعۂ اعراض ہے اور کائنات انسانی کہ ذات و صفات دونوں کی مظہر ہے، اس عالم صغیر کے مقابلے میں کائنات کبیر ہے یہ ہے انسان کا مرتبہ اس کائنات میں۔

اور یہ ہے انسان و کائنات — بایں ہمہ اس مظہر کامل یعنی انسان اور مظہر یعنی نفس میں متعدد امور مابہ‌الامتیاز بھی ہیں مثلاً

(۱) نفس مطلق، مطلق ہے اور نفس انسانی، نفس مطلق کی ایک تشکیل مقید۔

(۲) انسان کی انانیت اگرچہ ذی عقل و شعور ہے لیکن نفس مطلق کا غیر مقید عقل و شعور کچھ اور ہے اور انانیت کا مقید عقل و شعور کچھ اور۔ ادراک نفس (نفس مطلق) غیر مشروط تعقل اور ادراک انانیت مشروط تعقل ہے اور کیوں نہ ہو کہ شعور انانیت ایک متعین و مخصوص فعل نفس ہے مگر شعور نفس مطلق، مطلق شعور ہے کوئی فعل نہیں۔ اور بھی کچھ امور ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

غایت و نہایت

ہر مشین میں متعدد پرزے ہوتے ہیں اور ہر پرزے کی کوئی غایت ہوتی ہے مگر وہ غایت انتہائی نہیں ہوتی۔ ہر پرزہ چونکہ ایک نظام سے وابستہ ہوتا ہے اس لیے اس کے تمام افعال مشین کی غایت انتہائی کے ماتحت ہوتے ہیں۔ ہر پرزے کی غایت یہی نہیں ہوتی کہ وہ اُن مخصوص افعال ہی کے انجام دینے کے لیے بنایا گیا ہے جو اس کے نظام کا اقتضا ہیں بلکہ یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اس مشین کے مقصد انتہائی کے حصول میں معین و معاون ہوتا ہے جس کے ساتھ اُس کا تعلق ہے۔

کارگاہ ارضی کی حیثیت بھی ایک مشین کی سی ہے اس میں بکثرت آلے اور متعدد آلہ کار قوتیں کام کر رہی ہیں۔ اس کائنات کی ہر شے ایک آلہ ہے اور ہر قوت آلہ کار، ہر آلے کی

کوئی علت غائی ہے اور ہر غایت کی کوئی نہایت۔ عناصر کی غایت ترکیب اجسام ہے، اس لیے عناصر سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور ابتداً جمادات کا ظہور ہوتا ہے۔ اس کے بعد غایت موالید پر ڈالیے، جمادات کی غایت بنائے نباتات ہوتا تھا یوں جمادات سے نباتات کا ظہور ہوتا ہے اور نباتات کی غایت سر و سامان تکملۂ حیوانیت فراہم کرنا تھا، اس طرح نباتات سے حیوانات کی بنیاد پڑتی ہے اور حیوانات کی غایت ایک مقصد آخری کے حصول میں معاون ہوا تھا اور وہ مقصد آخری انسانیت ہے،

کسی نظام کا مقصد آخری وہی ہوتا ہے جو اس کے نظام کے اعمال مجموعی کا حاصل ہو، اس طرح ماننا پڑے گا کہ تمام کائنات کے وجود کی انتہائی غایت تکملۂ وجود انسانیت ہی تھی۔

لیکن انسانیت کی غایت انتہائی کیا ہے؟ اس کا ایک ہی جواب ہے کہ ادراک بے پایاں یعنی حقیقت شناسی، یہ ہے غایت و نہایت۔

خودی

فلسفۂ الٰہیات کی تمام کاوش کا خلاصہ صرف یہ سوال ہے کہ ''ہم کیا ہیں۔،، اگر یہ عقیدہ وا ہوجائے تو ایک بڑی جنگ کا خاتمہ ہو جائے اور آج ارباب ذوق و وجدان اور اصحاب فکر و نظر میں صلح ہو جائے۔

اصحاب فکر و نظر اس حقیقت تک استقرائے قیاس کے ذریعے سے پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور ارباب ذوق و وجدان، بصیرت

نفس کے ذریعے سے۔ اول الذکر کے نزدیک ذریعۂ ادراک صرف تفکر ہے اور آخرالذکر کے نزدیک ایک حد تک تفکر اور اس کے آگے خود بصیرت نفس ہے۔ (۱)

دونوں جماعتوں کی کاوش کا حاصل یہ ہے، کہ اصحاب فکر و نظر کے نزدیک حقیقت تک رسائی قریباً محال مگر ارباب ذوق و وجدان کے نزدیک ممکن، اور کیوں نہ ہو کہ فکر و نظر کہتی ہے کہ کائنات خارجی کی حقیقت معلوم ہو جانا حقیقت تک پہنچ جانا ہے، مگر بصیرت نفس کہتی ہے کہ کائنات داخلی یعنی خود اپنی حقیقت کو پہنچ جانا، حقیقت تک پہنچ جانا ہے۔ اس لیے فکر و نظر کا راستہ دشوار گذار ہونے کی وجہ سے منزل تک رسائی مشکل ہوگئی اور اصحاب فکر و نظر مایوس ہو کر رسائی محال سمجھنے لگے۔ بر خلاف اس کے مسلک ارباب ذوق و وجدان ایک سیدھا راستہ تھا۔ اس لیے اس کی راہ کے مسافر نامراد نہیں رہے۔

من عرف نفسه فقد عرف ربه

(جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے خدا کو پہچانا)

چونکہ انسان باعتبار اپنی جسمانیت کے تمام اجسام سے اشتراک رکھتا ہے اس لیے جسم انسانی کی حقیقت تک پہنچ جانا مطلق حقیقت جسمانیت تک پہنچ جانا ہے، اس طرح انسان کی جسمانیت کا علم تمام عالم اجسام کا علم ہے۔

انسان باعتبار اپنے نشو و نما کے تمام نباتات سے اشتراک رکھتا ہے، اس لیے انسانی جسم کے نشو و نما کی حقیقت کو سمجھ

---

(۱) بصیرت نفس وہ استعداد ادراک ہے جو متعارف ذرائع تعقل کے علاوہ خود نفس انسانی کو حاصل ہے اور یہی ذریعہ ہے ادراک بلا واسطہ، یعنی حدس، القا، کشف و الہام وغیرہ کا، جیسا کہ ہم ,, ارتقائے نفس ،، میں کہہ چکے ہیں۔

لینا حقیقت نمو تک پہنچ جانا ہے، اس طرح جسم انسانی کے نشو و نما کا علم تما عالم نباتات کا علم ہے۔

انسان باعتبار اپنے احساس و حرکت ارادی کے تمام حیوانات سے اشتراک رکھتا ہے، اس لیے انسان کے احساس و حرکت ارادی کی حقیقت کو معلوم کرلینا، حقیقت احساس و حرکت ارادی کو سمجھ لینا ہے، اس طرح انسانی احساس و حرکت ارادی کا علم ہام عالم حیوانات کا علم ہے۔ گویا کہ بلا لحاظ انسانیت، انسان کے مشترک خصائص کی حقیقت تک پہنچ جانا تمام عالم موالید کی حقیقت کو پہنچ جانا ہے۔ اس کے بعد بلحاظ انسانیت دیکھیے تو انسان باعتبار اپنے مخصوص امتیاز، صفت ادراک کے، مظہر ذات نفس ہے اس لیے انسان کا حقیقت انسانیت تک پہنچ جانا حقیقت نفس تک پہنچ جانا ہے۔ اس طرح انسان کے ظاہر و باطن کا علم، تمام کائنات داخلی و خارجی کا علم ہے اور اس طرح علم حقیقت انسان عقدہ کشائے اسرار ہستی ہے۔

لیکن حقیقت ذات انسان کیا ہے؟ صورت متعین نفس، اور مطلق نفس؟ ہم قیاس سے تو اتنا ہی سمجھ سکتے ہیں کہ نفس (نفس مطلق) ایک جوہر مدبر و عاقل ہے اور کائنات مجموعۂ اعراض، یہی تعلق نفس مطلق و کائنات ہے، اس سے آگے قیاس کی رسائی نہیں اور یہی اصل نظریۂ وحدت وجود ہے کہ عقل، ایک نفس کلی کا امتیاز کرتی ہے اور کائنات کو اسی کے شیون مختلفہ کا مظہر سمجھتی ہے۔ لیکن بصیرت نفس و ذوق و وجدان کا انکشاف یہ ہے کہ نفس ایک تجلی امر الہی ہے مگر خود متجلی نہیں، یہیں سے ہمارا مذہب، اس مسئلے میں مسلک وحدت وجود (ہمہ اوست) سے جدا ہوتا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے انکشاف سے انسان میں احساس توحید اور احساس توحید سے احساس عبودیت، رضا و تسلیم اور تمام وہ لطیف و مخصوص احساسات جو احساس

توحید پر متفرع ہیں پیدا ہوتے ہیں مگر ان امور کا یقین کامل قیاس و استدلال کے بجائے بصیرت نفس ہی سے وابستہ ہے، اس لیے ابواب، مابعد الطبیعیات کے بجائے ابواب ایمانیات (۱) ہی میں ان کا تذکرہ مناسب بھی ہے۔ قیاس و استدلال راہ ادراک حقیقت میں ابتدائی مراحل سہی مگر مرحلہ مقصود نہیں، منزل حقیقت شناسی ان سے بہت آگے ہے۔

---

(۱) ایمانیات یعنی اُن امور میں جن کا انکشاف (ادراک بلاواسطہ) خود بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے، اہم ترین مسئلہ' توحید ہے، یہ اور بات ہے کہ عقل جس کا انتہائی ادراک' العجزعن الادراک کا اعتراف ہے مخالف اعتقاد توحید نہ ہو مگر کامل یقین توحید' بصیرت نفس ہی سے متعلق ہے۔ وجہ

خدا

یہی ہے کہ انکشاف ہی حاصل عرفان و بصیرت نفس ہے نتیجہ فکر و تعقل، نہیں۔ بصیرت نفس ہی سے اس حقیقت کا کامل انکشاف ہوتا ہے کہ وہ قادر مطلق، جس کے ارادے نے کائنات معدوم کو خلعت وجود بخشا' وہ قدیم' جس کی قدامت پر تجدد امثال کائنات دلیل مبرہن ہے' وہ حکیم جس کی حکمتہاے نامتناہی پر ترتیب و تنظیم ہر جزو و کل، شاہد ہے، وہ خالق جس نے اول' عقل اول (نفس کائنات) کو اپنے ارادے سے ہویدا کیا اور پھر تمام کائنات کو تدریجاً عقل اول سے پیدا کیا وہ وہ خدائے بے مثال ہے' جس کی بے مثالی ہی اُس کی وحدانیت ہے۔ کائنات نہیں ہے مگر آئینہ' انوار صفات نامتناہی' ہم نہیں ہیں مگر مظہر تجلی امر الہی' بااین ہمہ وہ وہ نہیں جو محدود عقل و حواس ہو۔ تحدید حدود و تناہی سے بری، ہیئت و جہت سے منزہ۔ اگرچہ وجدان اُس کے کیف شہود سے سرشار اور چشم بصیرت اُس کے آثار جمال سے پر انوار ہے مگر' وہ وہ ہے جس کا تکیف و اعتراف۔

ع—شرمندہ' قیاس و خیال و گمان نہیں۔

چشم بصیرت سے دیکھو!
نگاہ شوق کے تحیر اور قلب عارف کی خاموش محویت میں کس کی حمد و ثنا ہے'
فضاے بسیط کی نامتناہی وسعتیں کس کی عظمت و جلال کے تصور میں گم ہیں،
سیاروں کا محیرالعقول نظام کس کی تحیر خیز تنظیم کا شاہد ہے،
کائنات کے انقلاب پیہم ہمیں کیا بتاتے ہیں'
ہمارے جذبات ہمیں کس طرف لے جاتے ہیں'
مصیبت میں ہمیں کون یاد آتا ہے؟
دل کس کی یاد سے تسکین پاتا ہے؟
وہ کون ہے؟

ابیات

غیر شرمندۂ دلیل ہوں میں
خود ہی اک آیت جلیل ہوں میں

کیوں نہ پہچانوں بے دلیل تجھے
قائل اپنا تو بے دلیل ہوں میں

خودشناسی ، خدا شناسی ہے
غیر شرمندۂ دلیل ہوں میں

کھو کے گویا رہ حقیقت میں
آپ اپنے لیے دلیل ہوں میں

مطبوعہ
انجمن پریس لارنس روڈ
کراچی